

---

Г л а с н и к  
Етнографског института  
Српске академије наука и уметности  
LV (1)

---

Београд 2007

Г  
Е  
И





UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

---

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

**BULLETIN**  
**OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY**  
**LV**  
**No. 1**

*Editor in chief:*

Dragana Radojičić

*Editorial board:*

Gojko Subotić, Radost Ivanova, Marina Martinova, Natalija Puškareva,  
Elena Uzeneva, Milica Bakić-Hayden, Elefterios Alexakis, Peter Slavkovsky,  
Sofija Miloradović, Bojan Žikić, Jelena Čvorović,  
Mladena Prelić, Ljiljana Gavrilović

*Secretary:*

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Dimitrije Stefanović and  
associate member of the SASA Vojislav Stanovčić, at VIII meeting of the  
Department of Social Sciences SASA, on October, 2007.

BELGRADE 2007

УДК 39(05)

ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

---

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

# ГЛАСНИК

## ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

### LV

### свеска 1

*Главни и одговорни уредник:*

Драгана Радојичић

*Уређивачки одбор:*

Гојко Суботић, Радост Иванова, Марина Мартинова, Наталија Пушкарева,  
Елена Узенева, Милица Бакић-Хајдин Елефтериос Алексакис,  
Петер Славковски, Софија Милорадовић, Бојан Жикић,  
Јелена Чворовић, Младена Прелић, Љиљана Гавриловић

*Секретар уредништва:*

Марија Ђокић

Примљено на VIII седници Одељења друштвених наука САНУ  
одржаној октобра 2007. године, на основу реферата академика Димитрија  
Стефановића и дописног члана САНУ Војислава Становчића

БЕОГРАД 2007



*Издавач:*  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михаилава 35/III, Београд, тел. 011-2636-804  
eisanu@sanu.ac.yu  
www.etno-institut.co.yu

*Рецензент:*  
академик Димитрије Стефановић  
дописни члан САНУ Војислав Становчић

*Лектор:*  
Софија Милорадовић

*Превод на енглески:*  
Јелена Чворовић

*Коректор:*  
Марија Ђокић

*Штампа:*  
Академска издања  
Београд

*Тираж:*  
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава  
Министарства науке Републике Србије

Део радова у овом Гласнику резултат је рада на пројектима:  
*Србија између традиционализма и модернизације – етнoлошка и антрополошка*  
*проучавања културних процеса* (бр. 147020), *Антрополошко испитивање комуникације у*  
*савременој Србији* (бр. 147021) и *Етницитет: Савремени процеси у Србији, суседним*  
*земљама и дијаспори* (бр. 147023), које је у целини финансирало МН РС.

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

**Гласник Етнографског института** = Bulletin of the Institute of Ethnography /  
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –  
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилава 35/III), 1952 –  
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS.SR-ID 15882242

## Садржај Summary

### Оригинални научни радови

|  |     |
|--|-----|
| <i>Мирослава Малешевић</i> , Хришћански идентитет секуларне Европе   | 9   |
| <i>Miroslava Malešević</i> , Christian identity of secular Europe  | 28  |
| <i>Љиљана Гавриловић</i> , Приче о истини и толеранцији: креатори и креирани   | 29  |
| <i>Ljiljana Gavrilović</i> , Stories About the Truth and Tolerance: The Creators and the Created                                       | 43  |
| <i>Срђан Радовић</i> , Глобализација идентитета у закаснелој транзицији: представе о Европи и Србији међу студентима у Београду        | 45  |
| <i>Srđan Radović</i> , Globalization of Identity in the Delayed Transition: Notions About Europe and Serbia Among Students in Belgrade | 59  |
| <i>Иван Ђорђевић</i> , Владе Дивац – недовршена транзициона бајка  | 61  |
| <i>Ivan Đorđević</i> , Vlade Divac – Unfinished Transition Fairy Tale  | 75  |
| <i>Јана Баћевић</i> , Дан заљубљених као Осми март транзиционе Србије. Анализа једног (новог?) празника                                | 77  |
| <i>Jana Bačević</i> , Valentine's Day as the 8 <sup>th</sup> March of Transitional Serbia. Analysis of a (New?) Holiday                | 89  |
| <i>Радост Иванова</i> , Свети Валентин vs. Свети Трифон или све в едно   | 91  |
| <i>Радост Иванова</i> , Свети Валентин vs. Свети Трифун или два у једном   | 102 |
| <i>Бојан Ђикић</i> , Injecting Drug Users' Utilisation of Public Space in Belgrade: Places, Risk-management, and Habitual Life         | 103 |
| <i>Бојан Жикић</i> , Коришћење јавног простора од стране интравенских корисника дроге у Београду: места, управљање ризиком и навике    | 113 |
| <i>Александра Павићевић</i> , Друштвена политика према породици – подруштвљавање или крај једне историјске форме?                      | 115 |
| <i>Aleksandra Pavičević</i> , Social Policy Towards the Family – Socialization or the end of a Historic Form?                          | 124 |



|   |     |
|---|-----|
| <i>Весна Трифуновић, Формирање социјалних типова у теорији</i><br><i>Орина Клапа</i>  | 125 |
| <i>Vesna Trifunović, Formation of Social Types in the Theory of Orin Klap</i>   | 139 |
| <i>Мирослава Лукић-Крстановић, Антрополошки концепт спектакла у</i><br><i>мрежи ритуала, светковина и догађаја</i>                  | 141 |
| <i>Miroslava Lukić-Krstanović, Anthropological Concept of Spectacle in the</i><br><i>Network of Rituals, Ceremonies and Events</i>  | 155 |
| <i>Марко Стојановић, Етнографска музејска експозиција у функцији</i><br><i>комуникационог процеса</i>                               | 157 |
| <i>Marko Stojanović, Ethnographic Museum Exposition as a Function of</i><br><i>Communication Process</i>                            | 170 |
| <i>Maria Koumariadou, Cursed Sites and Cursed Practices. Treasure Hunting at</i><br><i>Haunted Places. A Case Study from Greece</i> | 171 |
| <i>Марија Кумариану, Уклета места и уклета пракса. Потрага за благом и</i><br><i>уклета места. Студија случаја из Грчке</i>         | 192 |
| <i>Lada Stevanović, Ridiculed Death and the Dead: Black Humor – Epitaphs</i><br><i>and Epigrams of the Ancient Greece</i>           | 193 |
| <i>Лада Стевановић, Подсмевање мртвима и исмевање смрти: црни хумор</i><br><i>на епитафима и епиграмима античке Грчке</i>           | 203 |
| <i>Jelena Čvorović, Gypsy Dragon: an Evolutionary Approach to Narratives</i>  | 205 |
| <i>Јелена Чворовић, Прича о циганском змају: еволуциони приступ</i><br><i>наративима</i>  | 215 |
| <i>Марија Илић, Фолклорна анегдота: између мемората и фабулата –</i><br><i>теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска)</i>        | 217 |
| <i>Marija Ilić, Folklore Anecdote Between Memorata and Fabulata –</i><br><i>Field Research of Serbs in Medina (Hungary)</i>         | 232 |

## Прегледни чланци

|  |     |
|--|-----|
| <i>Гордана Благојевић, Српске школе и настава српског језика у Грчкој у</i><br><i>20. веку</i>   | 233 |
| <i>Gordana Blagojević, Serbian Schools and Teaching of Serbian Language in</i><br><i>Greece in the 20<sup>th</sup> Century</i>                                       | 244 |
| <i>Александар Бошковић, Клифорд Герц: једна каријера</i>   | 245 |
| <i>Aleksandar Bošković, Clifford Gertz : a Career</i>  | 251 |
| <i>Goran Štrkalj, Victoria E. Gibbon, A.Tracey Wilkinson, Teaching Human</i><br><i>Variation: Can Education Change Students' Attitudes Towards</i><br><i>'Race'?</i> | 253 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Горан Штркаљ, Викторија Е. Гибон, А. Трејси Вилкинсон, Предавања о људској разноликости: може ли образовање променити став студената према схватању „расе“?</i> | 258 |
|--|-----|

## **Прикази**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Илдико Ердеи, Етнографија музике света – Иван Чоловић, Етно, приче о музици света на Интернету</i>                 | 259 |
| <i>Гордана Благојевић, Светски конгрес: 20<sup>th</sup> World Congress on Dance Research “Promotion of diversity”</i> | 262 |
| <i>Марта Стојић, Радост Иванова, Култура наше свакодневице</i>  | 263 |





**Мирослава Малешевић**

Етнографски институт САНУ  
eisanu@sanu.ac.yu

## **Хришћански идентитет секуларне Европе\***

Неразумевање и неповерење којима су обележени односи између европске већине и досељеника исламског порекла озбиљан су изазов прокламованом пројекту изградње заједничког европског културног идентитета. Овај рад има за циљ да осветли неке аспекте тог културног конфликта, пре свега оне који се тичу разлика међу двема странама у перцепцији европског секуларизма. У светлу растућег утицаја религије у савременом свету разматрају се могућни идеолошки правци којима би Европа могла да се креће у потрази за новим заједничким именитељем. Износе се две могућности: једна је повратак на религијски идентитет, односно поновно дефинисање Европе као хришћанске територије. Друга могућност би била покушај да се постојећи секуларизам хришћанског типа редефинише и на његовом трагу успостави нови, непристрасни, „универзални секуларизам“ који би био инклузиван и за припаднике других, нехришћанских култура.

*Кључне речи:* Европа, секуларност, хришћански културни код, досељеници, религијски идентитет, различитост, толеранција

После прошлогодишњих инцидената са карикатурама,<sup>1</sup> у европској јавности се све интензивније расправља о разлозима пораста нетрпељивости и неразумевања једног дела европских „староседелаца“, не само према скорашњим имигрантима, него, уопште, према припадницима исламске

---

\* Овај текст је резултат истраживања на пројекту бр. 147020: „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МН РС.

<sup>1</sup> Ради се о карикатурама објављеним у једном данском листу, на којима је пророк Мухамед представљен као терориста, што је изазвало бурне протесте у готово целом исламском свету.



религије и културе у сопственом окружењу,<sup>2</sup> и тачније – о разлозима обостраног неповерења и nelaгоде који обележавају те односе. Спор са објављивањем карикатура, што је код муслиманских верника изазвало провалу религиозних емоција и насиља, а међу европским грађанима потпуно опречне реакције, још једном је показао колико су дубоке културне разлике између Запада и ислама, и то првенствено разлике које имају исходиште у религији. Свест о дубини тих разлика, које је цео инцидент само учинио видљивијим, подстакла је поновно отварање широке дебате о основним принципима европске демократије, о праву на испољавање религиозности, о толеранцији и поштовању туђих верских осећања, слободи говора, али и о границама слободе и границама толеранције и где се оне постављају. Отворила су се још једном питања о томе да ли је допуштено изражавање баш сваког гледишта, о насиљу које таква неограничена слобода подстиче, о преузимању одговорности за последице, о томе могу ли се прихватити насилне реакције на мишљења која дирају у неке религијске табуе,<sup>3</sup> о томе да ли се и како могу ускладити религиозне традиције, исламска – пре свега, са вредностима либералне демократије и помирити различите вредности. Све то јасно говори о бројним дилемама пред којима се данас налази европско мултикултурно друштво и са којима се у овој фази суочава прокламовани пројекат изградње заједничког идентитета, односно трагање за оним скупом вредности које би биле прихватљиве за све њене грађане и које би, као темељ тог идентитета, представљале „извор европског поноса“.<sup>4</sup>

Најрадикалнија гледишта описују природу „наелектрисаних“ односа између Запада и ислама као израз дубоких, непомирљивих културних разлика и погледа на свет, који уопште не могу, или бар не могу лако да се превазиђу или ишчезну. Умеренији аутори објашњавају да се ту ради о многобројним слојевима сукоба, али пре свега о сукобу унутар самог ислама, односно о рату екстремиста како против Запада, тако и против умерених муслимана, и решење налазе у даљој демократизацији тих друштава и интензивирању процеса интеграције имиграната<sup>5</sup>. Посматрајући их у историјској перспективи, неки аутори тумаче постојеће тензије као „емоционални сукоб“ између европске „културе страха“ (не само од тероризма, него и од „сопствене насилничке прошлости“) и муслиманске, нарочито арапске, „културе понижења“, коју је генерисала епоха колонијализма. За већину људи у муслиманском свету, по речима Моисија, данашњи сукоб симболизује

<sup>2</sup> Први део овог рада, под насловом *Европа: криза идентитета*, објављен је у Гласнику ЕИ САНУ LIV (2006).

<sup>3</sup> Као што је рекао Ралф Дарендорф: Може ли се оправдати подметање бомбе у метро зато што је нечије верско осећање повређено? Али исто тако: Може ли се порицати добро документована истина, могу ли се изражавати антисемитизам или расизам, може ли се славити Хитлер у име одбране принципа слободе говора? У: *Danas*, 4-5. новембар 2006, VI.

<sup>4</sup> Aleksandar Pavković, *Kako izgraditi nadnacionalni identitet Evropljana?* Institut za filozofiju i društvenu teoriju (ur. S. Stojanović), IX-X, Beograd 1996, 335.

<sup>5</sup> Dominik Moisi, *Emocionalni sukob civilizacija*, *Danas*, 8-9. април 2006, VII.

наставак тог неправедног поретка који им је одузео слободу и онемогућио да сами господаре сопственом судбином.<sup>6</sup>

Проблем културног неразумевања ипак се најчешће интерпретира као конфликт између секуларизованог Запада и религиозног исламског света. У принципу, на Западу су религиозно опредељење и секуларна јавна сфера углавном јасно разграничене; верско опредељење је питање приватног избора, али је слобода религије загарантована законом. Са друге стране, у исламу таква регулатива не постоји, нити је пак појам секуларизма израстао из те религијске традиције: у готово свим исламским земљама религија „настоји да регулише сваки аспект живота, и јавног и приватног, укључујући и подручје политике“;<sup>7</sup> све је прожето религијом. О тим разликама Моиси, рецимо, каже: „У време кад религија на другим странама постаје све значајнија, ми Европљани смо највећим делом заборавили нашу насилну и нетолерантну прошлост и имамо потешкоћа у схватању улоге коју религија може да игра у свакодневном животу других људи (...) Ми живимо у секуларном свету где се слободни говор може лако претворити у безосећајно и неодговорно изругивање, док други виде религију као свој врховни циљ, ако не и као последњу наду“.<sup>8</sup> И Гордон Линц сматра да је једна од највећих културних разлика та „што смо се ми у Западној Европи на неки начин помирили са тиме да је религија приватна ствар, док је у исламској култури вера значајан део јавног живота. Одвојеност секуларне јавне сфере и религиозног опредељења појединца, присутна на Западу, на Блиском Истоку и осталим деловима света није толико изражена“.<sup>9</sup>

Разумљиво је да су ставови и реакције јавног мњења у европским земљама поларизовани на сличан начин као и мишљења најутицајнијих истраживача друштва, интелектуалних и политичких елита: умеренији део јавности такође обично налази кључ обостраног неразумевања и неповерења у различитом степену присуства религије у јавном животу и свакодневици западног (европског) и исламског света, али се залаже за толеранцију према различитости и смањивање дистанце кроз потпуније укључивање муслиманских грађана (досељеника уопште) у европско друштво. Са друге стране, најекстремнији припадници конзервативне деснице (како у Европи тако и у

---

<sup>6</sup> Исто. То потврђују и коментари у најутицајнијим арапским листовима, који су насилну реакцију верника на објављивање спорних карикатура оценили не само као израз повређених верских осећања, већ и као „кап која је прелила чашу“ у низу разних облика увреда и понижења којима је Запад „због терористичких активности неколицине екстремиста изложио исламски свет и исламску културу у целини, нарочито после 11. септембра.“ (Извор: Danas, 14. februar 2006, 15).

<sup>7</sup> Frensis Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, CID, Podgorica i Romanov, Banja Luka 2002, 232.

<sup>8</sup> D. Moisi, n. d., VII.

<sup>9</sup> Извор: Danas, 14. februar 2006, 15.

Америци) виде постојећи конфликт као сукоб цивилизације и варварства,<sup>10</sup> и доживљавају странце као поплаву која прети да угрози европску будућност.<sup>11</sup> Они траже Европу утемељену на хришћанству и једину одбрану од њене исламизације и губљења сопственог идентитета виде или у протеривању досељеника или у њиховој брзој и потпуној асимилацији.<sup>12</sup> Другим речима, док умеренија, блажа „верзија“ налази могућност за „сусретање“, „дијалог култура“, „саживот у различитости“, под претпоставком да „друга страна“, ако је религиозна, прихвати правила која регулишу религијско понашање у секуларном друштву, најрадикалнија захтева од странаца да напосто избришу сопствене културне одлике, да се одрекну сопствене традиције, забораве ко су и одакле су дошли, односно да се промене сасвим и постану „ми“, видећи то као једину могућност за успостављање „мирољубиве коегзистенције“.

Сасвим је тачно да многи досељеници, пре свега они из нехришћанских средина, тешко прихватају европске вредности и навике живљења, да често нису у стању да се уклопе у већинску културу, или то одбијају држећи се доследно норми сопствене традиције, као и да та традиционална правила која су понели из сопствених средина – обичаји, начин исхране, одевања, понашања, морална схватања, поглед на свет, на улогу жене и породице – проистичу из њихових верских опредељења. (Ту су, наравно, у питању многи нивои адаптације: већина досељеника, осим што су из друге верске традиције, обично потиче из слабо развијених, руралних средина, ниског је образовања, не познаје језик земље пријема итд., па многим а сусрет са европским начином живота представља истовремено и прво искуство живота у граду. Илустрације ради, од преко 140 турских имигранткиња које су прошле године интервјуисане у немачком Савезном министарству за породичне односе, свака друга је рекла да јој је мужа одабрала породица, а свака четврта – да мужа пре удаје није ни познавала).<sup>13</sup>

Исто је тако добро познато да проблем са адаптацијом није готово ништа мањи ни код потомака тих досељеника, тј. да интеграција код многих тешко успева и у другој и у трећој генерацији. По правилу, ти млади људи живе у досељеничким гетима, похађају слабије школе, расту одвојени од шире

<sup>10</sup> Примера ради, америчка хришћанска десница назива ислам „царством зла“. Некада је Реган тако звао Совјетски Савез, а данас председник Буш користи исту реторику за новог идеолошког непријатеља, називајући две исламске земље – Иран и Ирак, а уз то и Северну Кореју, „осовином зла“ (Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York 2004, 359). Њоме је поделио свет на оне који су на „нашој“ страни и оне који су против „нас“, односно одвојио „варваре“ од „цивилизованог света“.

<sup>11</sup> То је веома слично начину на који радикални ислам доживљава Запад. Видети више у: Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld*, Ballantine Books, New York 1996, на више места.

<sup>12</sup> Протеривање имиграната је, на пример, у центру програма француског, екстремно десног Националног фронта, на чијем је челу Ле Пен.

<sup>13</sup> Florian Klenk, *Kuckst du! Report*, Magazine for Arts and Civil Society in Central and Eastern Europe, 2/2006, 14.

заједнице, те остају изоловани, без нарочитих могућности да стекну пријатеље међу вршњацима немуслиманима, и онда када то желе, и без нарочитих изгледа за напредовање у будућности. Неприхваћени од друштва у коме су рођени и одрасли, без наде, дезоријентисани, и уз осећање да су стигматизовани као „чудни“ други, неки од њих неретко потпуно одбијају да буду део света у коме не налазе никакво упориште, тражећи га у прикључивању групама исламских екстремиста. Последице се, као што знамо, манифестују на различите начине: кроз неред на француским улицама, бомбе у метроима, пораст симпатија према терористичким циљевима, чак и код оних који се сматрају добро интегрисаним у домаћу средину, као што то показују неке британске студије, или кроз пораст убеђења да су Куран и немачки уставни закони непомирљиви, како то показују неке немачке студије,<sup>14</sup> а на другој страни, међу немуслиманским становништвом, имамо пораст сумњичавости према муслиманима уопште, све до отворених облика мржње и дискриминације.

Све ово су, рекла бих, детаљи у сложенем мозаику проблема који обележавају стварност данашње Европе. Тачније, све су то, укључујући и екстремизам и исламофобију, слике, секвенце процеса кроз које она пролази, преображавајући се из једне врсте друштва у сасвим другачију, каква тек треба да се успостави. Кад се слике сучеле, отвара се, наравно, питање: како одговорити на проблеме који из њих избијају, како установити заједнички именитељ, усагласити непомирљиве ствари, пронаћи начин да се стигне на заједничку територију, да се живи заједно, а да се нико не осећа угроженим.

Оно што обе „верзије“, и умерена и екстремно антиимигрантска и антиисламска, јасно препознају, то је да интеграција не успева и да мултикултурно друштво – које први желе да изграде, а други му се противе – не стоји на чврстим темељима, да културе заправо више живе једна поред друге него једна са другом, слабо се мешајући и међусобно се посматрајући са неповерењем. Али исто тако се мора приметити да је, упркос суштински различитим оријентацијама, обема „верзијама“ заједничко то што извор проблема виде, готово једино, на оној другој страни, међу досељеницима. Чак и онај најумеренији део европске јавности, који налази могућност за интеркултурну размену и који инсистира на поштовању мањинских права, ретко поставља питања о томе постоји ли и на „нашој“, европској страни неки део „кривице“, неки разлог за овај сукоб, нешто што и „ми“ можда треба да променимо, или чега бисмо морали да се одрекнемо, коју врсту реципроцитета да понудимо у тој размени (јер шта би друго размена могла да значи). Узрок конфликта су некако увек „они други“ (било зато што долазе из другачије културе, што игноришу европске традиције, или зато што су неписмени, или што не познају језик, или се тешко прилагођавају, или су мање толерантни, или су верски фанатици, терористи итд.), јер конфликт гледамо једино из „наше“ перспективе. Подела света на „нас“ (већину из европске културне традиције) и „њих“ (досељенике из других култура)

<sup>14</sup> Исто.

искључује, између осталог, питање о томе где спадају људи који имају другачије, неевропско порекло, али су рођени и живе у некој европској земљи, којима је то једина домовина и који, према томе, немају проблем са адаптацијом, који су интегрисани европски грађани у мери у којој је то највише могуће, који при том, можда, нису ни религиозни. У таквој подели, „ми“ са ове стране (како државне администрације, тако и обични грађани) све те људе повезујемо психолошки и културно, по једном аутоматизму, искључиво са религијском традицијом из које потичу<sup>15</sup>, а све нијансе њиховог идентитета сводимо на један једини сегмент – на припадност тој традицији, и тај „увећани детаљ“ постаје централна одлика, замена за идентитет у целини. На основу њега сврставамо све у исту категорију, међу „њих“ – „муслимане“, због чега ти људи, обележени печатом порекла или „погрешног“ имена, веома често постају жртве предрасуда и дискриминације.<sup>16</sup> (И обрнуто, као што сам напред поменула, повређени стигматизацијом, многи „други“ реагују затварањем управо у тај „подвучени“ део сопствене припадности из ког се генеришу предрасуде, нудећи већинској групи „најгору варијанту“, тачно ону слику која код ње покреће механизам мржње и одбијања.)

Шта би могао да покаже покушај да се део узрока за постојеће културно неразумевање пронађе и код „нас“, у европском друштву? Како изгледа европски културни пејзаж виђен са „друге“ стране, очима оних у чији културни код није уписано хришћанско наслеђе? Како ти људи доживљавају европски секуларизам? Да ли се он перципира исто код религиозних, као и код оних који не верују? Колико је, на пример, из те друге перспективе, Европа заиста секуларна? Колико је, у контексту приче о тражењу „заједничког именитеља“, управо то значајан моменат? У даљем тексту бих желела да детаљније размотрим управо ова питања.

---

<sup>15</sup> У овом случају је нагласак на религијској традицији, јер је у питању актуелни конфликт са исламом; у неком другом, то ће бити расне одлике, искључивање према боји коже, или и једно и друго, зависно од тога које су групе у сукобу. Како каже Amartya Sen: „Конфликт и насиље се данас прихватају као и у прошлости помоћу илузије о јединственом идентитету. Свет се све више доживљава као федерација религија или „култура“ или „цивилизација“, а занемарује се важност других начина на које људи виде себе – класа, род, језик, професија, наука, морал, политика“. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Company, New York 2006, xv-xviii.

<sup>16</sup> Једна Канађанка муслиманског порекла сликовито је у новинама описала како се мењао однос околине према њој после терористичких напада 11. септембра: „Ти догађаји избацили су у први план мој муслимански идентитет као ДНК код. Део кода не даје целу причу, али тај део је стављен под микроскоп за посматрање. То је оно што што си. Увећани муслиман. Убрзо сам се навикла на нова правила: дупле провере на границама, сумњичаве погледе у метроу...“ Anar Ali, *The Person Behind the Muslim*, The New York Times, June 10, 2006, A13.



## Јачање религије

Крај двадесетог века, слажу се сви истраживачи савременог друштва, обележило је глобално оживљавање религије, религијских тема, идеја и група. Готово да нема земље у којој се, мање или више изражено, не манифестује њено јачање. У нарочитом је порасту религијски фундаментализам, верски политички покрети стичу следбенике, многи међуетнички конфликти воде се у име религије, интензивирају се религијске страсти. Након слома комунизма, и у свим земљама Источне Европе догодио се велики повратак религије, а њено присуство у јавном животу је у драматичном порасту и у САД, посебно након 11. септембра.<sup>17</sup>

Од краја 19. века наоვაмо, тачније – од када је на Западу завршен процес формирања националних држава, установљена сепарација државе и религије, а црква потиснута из политике,<sup>18</sup> улога религије у људским

---

<sup>17</sup> Терористички напади су дали снажан подстицај ширењу хришћанске деснице у овој земљи и њеном све јачем утицају у политици и култури. Битка за „обнову моралних вредности“, за чување и јачање англо-протестантске културе и религијске свести, са циљем да хришћанство поново постане централна одлика идентитета америчке нације (S. Huntington, n. d., 37-106), а уз то „рат против тероризма“ и против ислама уопште, „свети рат за хришћанство“ који воде њени чланови, либерална Америка види једино као религијску битку између два фундаментализма. Како каже Карла Пауер: „Ово јесте судар култура и ми смо усред њега. Али то није судар између ислама и хришћанства, него између фундаменталиста и нас осталих“ (Carla Power, *The Age of Fundamentalism*, Newsweek, Dec. 9, 2002, 49). Стога, следствено јачању снага хришћанског фундаментализма, данас је тамо веома популаран антиеволуционистички покрет, чије је настојање да се теорија еволуције у образовању замени креационистичким учењем, односно концептом тзв. интелигентног дизајна, подржао у својој предизборној кампањи и Џорџ Буш. (Michelle Goldberg, *Kingdom Coming. The Rise of Christian Nationalism*, W. W. Norton & Company, New York 2006, 80-105). Специфична организација (децентрализована) школског система у овој земљи омогућава религијским групама да утичу на промену наставног програма, да се у образовање мешају разне цркве и различите интересне групе; заправо, води се борба за прихватање идеје интелигентног дизајна у школској настави, што је потпуна супротност просветитељској улози школе, која је била базирана на напуштању теолошког тумачења света. Тиме се, по оцени многих научника, доводи у питање како улога науке, тако и њена, доскора неприкосновена аутономија у односу на религију и политику. Примера ради, данас се у Америци води оштра дебата о томе да ли се религијским групама сме дозволити да забране генетска истраживања ћелија, клонирање и сл. зато што се то коси са њиховим веровањима, колико – у том случају – примат у научним достигнућима преузимају друге земље које инвестирају у истраживање и у којима религијски догматизам није изражен итд. Vidi: Mirko Simić, *Judeo-hrišćanski fundamentalizam*, Danas, 17- 18. dec. 2005, VII).

<sup>18</sup> После стогодишњег верског рата, једног од најсвирепјих ратова феудалног доба, европске вође су још у 17. веку, Вестфалским уговором, покушале да ограниче утицај цркве у политици (призната равноправност вера, смањена власт папе, створена извесна равнотежа у Европи). „Постојала су времена“, каже Фукујама, „када је религија играла одлучујућу улогу у европској политици, а протестанти и католици, организовани у политичке фракције, немилице су расипали богатство у секташким ратовима. Енглески либерализам настао је као реакција на религијски фанатизам енглеског грађанског рата. Насупрот онима који су у то време веровали да је религија нужно, трајно обележје политике, либерализам је савладао религију у Европи. Након вековне конфронтације са

односима стално је опадала, а током двадесетог века су западне земље, генерално гледано, постале секуларне: насупрот времену стварања нација, када је верска припадност била саставни део националног идентитета,<sup>19</sup> европски народи су се у 19. и 20. веку све више дефинисали у терминима језика или културне традиције, а све мање преко верске припадности, која је често била чинилац раздора у њиховим друштвима<sup>20</sup> – преовладала је друга врста колективног идентитета (која је заменила верски). Као што пише Хантингтон, следствено снажном успону рационализма и просветитељских идеја, које су у претходном веку одбациле религију као остатак из прошлости, током 19. века је потпуно преовладало уверење да „човечанство улази у фазу рационализма, прагматизма и секуларизма (...) Мали број људи у западном свету је практиковао религију, цркве су постајале све празније, а религијска веровања и религијске институције играле су периферну улогу у већини западних друштава. У јавној сфери, религија је уступила место идеологији. Људи, владе, друштвени покрети су се дефинисали према њиховој идентификацији са неком од великих секуларних идеологија: либерализмом, социјализмом, комунизмом, фашизмом, демократијом... Те идеологије су доминирале политичком дебатом, обликовале домаће и међународне савезе и конфликте и обезбеђивале моделе за то како ће државе организовати своје политике и економије.“<sup>21</sup> Слом фашизма, а потом и комунизма, у политици је, како каже Дарендорф, учврстио уверење „да ћемо ступити у доба прагматизма у којем ће политика бити ствар аргумената и дебате, а не веровања и тоталитарних погледа на свет.“<sup>22</sup> Са друге стране, поновни размах националистичких страсти у 20. веку довео је многе теоретичаре до становишта да национализам представља „такву елементарну силу у историји која је незаустављива другим формама везивања као што су религија или идеологија“,<sup>23</sup> и да ће стога, дакле, национализам, као „трајан и тријумфалис-

---

либерализмом, религија се научила толеранцији.“ F. Fukujama, n. d., 284. Мислим да је овде корисно указати на разлику у настајању европског и америчког секуларизма: док је европски модел настао из увиђања да је потребно државу заштитити од утицаја цркве, у Америци је било управо обрнуто – требало је религију заштитити од државе. Први бели досељеници, пуританци, заправо су били припадници верских мањина, фундаменталисти, који су прогањани у Британији, Холандији, и који су побегли у Америку да би тамо организовали друштво у складу са својим животом и уверењима. Осим њих, долазиле су у 19. веку и различите анархистичке групе из Европе, које су тамо оснивале сопствене комуне. Свима њима је било у интересу да се држава што мање уплиће у организацију друштвеног живота појединачних заједница. Одатле и потиче републикански став да се државни интервенционизам у том погледу потпуно ограничи, да нема финансирања верских заједница итд.

<sup>19</sup> И код нас су пописи становништва најпре били израђивани на основу верске припадности. Тек је у социјалистичкој Југославији уведен национални цензус.

<sup>20</sup> S. P. Huntington, *Who Are We...*, 12-15.

<sup>21</sup> S. P. Huntington, n. d., 355.

<sup>22</sup> Ralf Darendorf, *Kraj sekularizma?* Danas, 25-26. novembar 2006, VII.

<sup>23</sup> Ф. Фукујама разматра и побија та становишта, н.д., 282.

тички процес“, постати замена за религију,<sup>24</sup> а она ће коначно одумрети у секуларизованом свету.<sup>25</sup> Међутим, у последњим деценијама прошлог века, кретање према секуларизму се готово свуда окреће у супротном смеру, па неки истраживачи, чини се с правом, тврде да 21. век започиње као ера религије.<sup>26</sup>

Који су главни разлози за овакав пораст њенога значаја? Део одговора, као што сам то и у првом делу овог рада покушала да образложим, треба тражити у интензивирању глобализацијских процеса: једна од нужних последица уједначавања света (комуникацијама, трговином, информацијама), интегрисања тржишта, великих миграција, мешања раса и култура, што доносе нова либерална економија и окретање тржишним законима, јесте та да појам нације, националног идентитета, националног интереса, постепено губи значај и корисност, нема више ону енергију којом је донедавно повезивала језички и културно хомогене ентитете (на чему су се конституисале националне државе).

Циљ европских интеграција, на пример, са којима се данас суочавамо, није национална него грађанска држава, није национални суверенитет, јер се део суверенитета свакако предаје уласком у Унију, није ни територија, кад се већ границе међу државама чланицама уклањају... Европа напосто не може да се конституише на националним основама јер то противуречи самој идеји њеног уједињења. Али, кад тај, до јуче „природни“ и саморазумљиви оквир повезивања, као што је нација, почне да се потискује у други план и осипа, шта долази на његово место? Шта постаје фактор кохезије, темељ заједништва? Једна од реакција на кризу идентитета, на осећање дезоријентисаности и угрожености коју таква промена производи, на перспективу утапања у шири европски културни простор (шаренило раса, вера, нација, културних модела) и губљења „самосвојности“, губљења „корена“, на подвајање,<sup>27</sup> манифестује се кроз јачање интереса за религију: за многе људе, религија (у европском случају – хришћанство) поново постаје тај хомогенизујући елеменат, основни носилац колективног идентитета.

На ширем плану, читав овај заокрет према религији и раст њеног утицаја, не треба, чини ми се, посматрати као израз неке нове снаге

<sup>24</sup> У земљама Источне Европе, етнички национализам се, као што знамо, удружио са религијом.

<sup>25</sup> Floya Anthias and Nira Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, Routledge, London 1996, 34.

<sup>26</sup> S. P. Huntington, n. d., 356.

<sup>27</sup> Те реакције се код европских „староседелаца“ нису нарочито снажно испољавале све док број досељеника није прешао критични праг, док нису постали „видљиви“. И то је разумљиво: догод су у питању мале групе у гетима, оне живе на свој начин, не укључујући се много у јавни живот, а кад се укључе, поштују правила већине. У почетку се те групе држе за себе, али кад се број досељеника значајно повећа, престаје првобитна мањинска уздржаност и срамежљивост: ако су религиозни, хоће и да покажу своју религиозност, да живе у складу са собом; при томе, секуларизам не схватају, правила те игре не познају, и то, уз остале чиниоце, значајно доприноси повећању тензија.

религиозне мисли, него пре као последицу једног природног посустајања и исцрпљивања традиције рационализма и просветитељства, истицања „рока трајања“ свему ономе што је у последња два века дефинисало ову цивилизацију. Прецизније, ради се, рекла бих, о томе да је та традиција, након што је произвела све што је могла да произведе (национална држава, демократија, концепт историје, науке, уметности<sup>28</sup>), дошла до свога краја и да више нема некадашњу снагу, да се потенцијал читавог просветитељског пројекта једноставно истрошио, испостио, а да у исто време, од рационализма и просветитељства наоვაмо, није било нових великих идеја, искорака који би отворили нове хоризонте и повукли савремени свет напред. Може се, заправо, рећи да се разлог за успон религије не налази у новинама које она нуди, већ у томе што идеје које су настале као пандан религији (демократска држава, рационализам, просветитељство, секуларно друштво или модерно друштво) нису биле у стању да испуне све оно што су обећавале.

У политичкој сфери, на пример, демократија је без сумње показала своју цивилизацијску супериорност над недемократским системима, али исто тако и многе недостатке. Један од главних идеала модерног света,<sup>29</sup> није, додуше, ни имао велику шансу да се „искаже“ за релативно кратко време; међутим, што се више примењује, то се мањкавости тог концепта видљивије испољавају.<sup>30</sup> Разлика између онога како би требало да буде, што је „изјава о намерама“, и начина на који зацртани принципи функционишу у реалности, често је разочаравајуће велика.<sup>31</sup> Многи људи губе веру у демократске институције, јер поглед изблиза показује да практично нигде не функционишу како би требало, да у свакој земљи постоји нешто што не одговара демократским принципима – проблем са грађанским правима, манипулисање нацијом, историјом итд. Раскорак између идеализоване представе о демократији и праксе оставља отвореним питање да ли је нешто што постоји тек око два века заиста остварив пројекат и да ли он може да издржи тест времена. Осим тога, модернизам је произвео многе негативне ствари, као што су колонијализам, расизам, национализам. Идеја националне државе коју је изнедрила просветитељско-рационалистичка традиција доведена је до својих крајњих консеквенци у Другом светском рату. Искуство које је и Европи и свету донео тај рат (којим је, може се рећи, завршен 19. век – у смислу идеје националне државе), увиђање куда воде национализам и национална држава, без сумње је један од највећих пораза те традиције. Идеја на којој се темељи Европска Унија – економско повезивање, брисање националних граница,

<sup>28</sup> *Story on Copy. An Interview with Goran Đorđević, Prelom No. 8, Prelom kolektiv, Beograd 2006, 262-263.*

<sup>29</sup> У политичкој теорији се сматра да је неко друштво демократизовано онда када демократија постане „једина игра у граду“, тј. кад су демократска правила једина правила у политици.

<sup>30</sup> Да ли, на пример, то што на изборима могу да победе људи који имају највише новца (којим плате сопствену кампању) одговара демократским принципима?

<sup>31</sup> Ко, рецимо, контролише мултинационалне компаније у демократском друштву?

модернизам, индивидуализам – са јасним је разлогом потпуно супротна идеја коју је неговала национална држава: о сопственој, посебној традицији, језику, културној самосвојности, територијалној експанзији, доминацији над другима итд.<sup>32</sup>

Да закључим: у свеопштем комешању, померању, кад тло под ногама више није тако чврсто и сигурно, сасвим је разумљиво да се многи људи склањају тамо где им се чини да је сигурније, у оно што је старије, тражећи у религији идентитет, уточиште и утеху.

## Секуларност хришћанског типа

Сматрам да Питер Бергер с правом тврди да је „наше доба далеко од тога да га карактерише секуларизација (...) Савремено доба је религиозно колико и било који претходни историјски период, а у неким случајевима и више“.<sup>33</sup> Као и већина других аутора, и Бергер из овога изузима (пored “релативно танког али утицајног слоја међународне интелигенције,”) Западну и Централну Европу, где је „заиста дошло до значајног пада религије, која је постала важан састојак европског културног идентитета“.<sup>34</sup>

Упркос, дакле, снажном тренду глобалног јачања религије, који се манифестује и у готово свим њеним земљама (довољно је сетити се излива емоција милиона верника поводом недавне смрти папе Јована Павла II), Европа ипак остаје најсекуларнија од свих територија, што је и разумљиво, јер је појам секуларизма ту и настао, она је извориште рационализма и просветитељства, идеологије и принципа либералне демократије, погледа на свет изван хришћанског универзума. Па ипак, треба нагласити: иако је просветитељство, као што знамо, настало као искорак из религије, као реакција на црквене догме, цео тај културни и политички покрет који је током 18. века, са различитим интензитетима, захватио земље западне Европе, израстао је у највећој мери из хришћанског наслеђа. Са друге стране, упркос томе што су секуларистичке идеологије у време просветитељства одбациле религију као анахронизам, „превласт либерализма на политичком плану није значила и потпуно искључивање религије из јавног домена“, како кажу Anthias i Yuval-Davis, „него пре њено потискивање у подручје волунтаризма“.<sup>35</sup> „Штавише“, пишу ове ауторке, „дуге борбе за признавање религијског плурализма нису нужно секуларизовале националне културе. Чак и у САД, која је установила потпуно одвајање цркве и државе, национални слоган гласи: 'Верујемо у Бога'. А под богом се подразумева хришћански бог, или у крајњем случају, јудео-хришћански“.<sup>36</sup> Другим речима, ако се религија,

<sup>32</sup> Упореди: F. Fukujama, n. d., 284.

<sup>33</sup> Peter Berger, *Religiozni pluralizam*, Danas, 14-15. maj 2005, VIII.

<sup>34</sup> Исто.

<sup>35</sup> Floya Antias and Nira Yuval-Davis, n. d., 35.

<sup>36</sup> Исто, 35.

како каже Фукујама, и „научила толеранцији“<sup>37</sup> потискивањем из политике, процес секуларизације у културном смислу није свуда спроведен до краја: „библијски митови и приче, хришћански празници, музичко и друго културно наслеђе, као и етички код који је широко заснован на хришћанском коду, наставили су да живе и да се репродукују“.<sup>38</sup> Хришћанско наслеђе, као „значајан састојак културног идентитета“, морало је из наведених разлога да буде уписано и у европски секуларизам, да постане и његов „значајан састојак“. Ако се подсетимо да се време (практично у целом свету) рачуна по хришћанском календару, да су Божић и Ускрс државни празници у свим западним (секуларним) земљама, да се школски распуст у тим земљама усаглашавају са великим датумима у хришћанству, постаје јасније да европски секуларизам није био потпуно културно неутралан (нити је, с обзиром на речено, то и могао да буде), да је то заправо и данас секуларизам хришћанског типа.<sup>39</sup>

У политичком животу су та подручја, како је и претходно речено, много јасније одвојена. Истина, нису све европске демократије, као што констатује Дарендорф, „биле стриктне као Француска у свом формалном секуларизму, али су све биле секуларне: законе су доносили суверени људи, а не неко надљудско биће или организација“.<sup>40</sup> Неки резултати су, наравно, очигледни и не могу да се порекну; Европа је, на крају крајева, „измислила“ секуларизам. Ипак, занимљиво је знати, на пример, да у Вестминстеру и данас „свако парламентарно заседање почиње хришћанским молитвама с председавањем спикера који могу бити хришћани, Јевреји или они који не верују“,<sup>41</sup> или да је у државним школама у Италији дозвољено постављање распећа у учионицама, иако католичанство у тој земљи није државна религија

---

<sup>37</sup> F. Fukujama, n. d., 284.

<sup>38</sup> F. Anthias and Yuval-Davis, n. d., 35.

<sup>39</sup> Друштво се свакако значајно трансформисало у правцу прокламованог, преко образовања, пре свега, односно – на нивоу „релативно танког али утицајног слоја“ интелектуалне елите, која је мењала јавно мњење, али секуларизација није остварена у потпуности. Тај процес је често амортизовао традиционализам (тачније, опстајање „религијског кода као основе културних националних кодова“), што показује, рецимо, снажан утицај цркве на однос неких држава према питању развода брака, прекида трудноће, хомосексуалности и сл.

<sup>40</sup> R. Darendorf, n. d., VII. Занимљив је, као потпуно опозитни пример, бизарни захтев изразито католичке Пољске да се из тела покојног папе Војтиле извади срце и сахрани у родној Пољској, што се може разумети као крајњи верски фанатизам, чак, нека врста верског канибализма. Такође, актуелна влада исте земље планира да забрани дискусије о сексуалности у образовним установама, тј. да „забрани промовисање хомосексуалности и осталих ненормалности“, како је рекао министар образовања (Извор: Danas, 21. mart 2007, 13). Истовремено, у Британији су школе покренуле пројекат „Нема аутсајдера“, уводећи у лектуру за основне школе приче са геј и лезбијским ликовима, „како би се најмлађи упознали са хомосексуализмом као животним стилем“ (Извор: Danas, 19. mart 2007, 9).

<sup>41</sup> R. Darendorf, n. d.



још од Другог светског рата.<sup>42</sup> Или, пак, да је Герхард Шредер био први немачки канцелар који у својој заклетви није помињао бога, већ је рекао: „Различитост је саставни део наше снаге... Ми смо поносни на нашу мулти-културалну земљу“.<sup>43</sup>

Актuelна расправа око тога да ли у европски устав треба да уђе одредница о богу и хришћанским коренима, која је поделила и политичаре и јавно мњење,<sup>44</sup> показује да посвећеност секуларизму више није толико одлучна, заправо, да унутар саме Европе постоји сукоб сличан ономе који она има са исламом: Европе која себе види као заједницу са заједничком хришћанском традицијом (која хоће да истакне ту одредницу свога идентитета и њоме се одбрани пред „најездом других“), и Европе која настоји да секуларност спроведе до краја (и направи заједнички простор за све). Показује, такође, колико прокламована секуларност није непристрасна. А са тим у вези: ако је, рецимо, разумљиво да припадници неких ваневропских култура одбијају да се адаптирају или имају проблема са адаптацијом зато што не разумеју европски секуларизам, јер га њихова религија не познаје, занимљиво је упитати се шта је са онима који су секуларизам прихватили, или и не живе по правилима религијске традиције којој су припадали њихови преци зашто се они ту не осећају сасвим код куће? Како, примера ради, неки секуларни муслимани виде за Божић улепшане, окићене и осветљене улице и тргове европских градова: да ли јелке и свећице, односно ускршњи зечићи, пилићи и шарена јаја представљају за њих религијске сцене или, просто, празничну декорацију? Шта то (јавно) слави секуларно европско друштво? Да

<sup>42</sup> Dominik Vidal, *Francuski izuzetak*, Le monde diplomatique (beogradsko izdanje), februar 2004, 6-7.

<sup>43</sup> Исто.

<sup>44</sup> За увођење елемената хришћанства у текст устава најјаче се залажу Италија, Пољска и Шпанија. Немачка канцеларка такође лобира за ову опцију, сматрајући да „морамо знати сопствене корене и имати свест о њима ако желимо да разумемо друге“ (Извор: Danas, 27-28. мај 2006, 2). Француска се жестоко успротивила овим предлозима, инсистирајући на томе да „богу није место у европском уставу“, а када се о њима расправљало, турски званичници су, због верске реторике која је ту доминирала, оптужили ЕУ да се понаша као „хришћански клуб“. Природно, за то да се бог и хришћанство унесу у текст устава, највише се залаже црква. И папи, и европским бискупима, и целом свештенству је такав задатак у опису радног места, и они другачије и не треба да говоре. Њихов је посао да шире своју веру; разумљиво је зато што је папин декларисани став да покрсти Европу, ојача њен верски идентитет, па и то што настојање на екуменском повезивању цркава, како би „Европа могла да дише на оба плућна крила“, веома јасно говори о томе да за папу, и оног претходног и садашњег, у Европи нема других осим хришћана. Разумљиво је и да врховни црквени поглавар сматра да „наука не сме испред бога“ (Извор: Herald Tribune, September 11, 2006) и да га секуларизам (и атеизам) нарочито „боли“: цркви је потребна паства, а присуством атеиста се њен број смањује. Кад се Бенедикт XVI залаже за то да крст остане на свим јавним местима као „јавни симбол помирења“, он није обавезан да објасни између којих страна крст симболизује помирење и кога са киме мири крст; његово је да такву идеју шири. Друго је питање је да ли они који нису у институцији цркве, а припадају хришћанској културној заједници у ширем смислу, треба да уважавају такве идеје и шта у секуларном друштву производи њихово промовисање.

ли, посматран из те перспективе, такав призор изгледа мање религиозно у односу на призор забрањених муслиманки које ходају истим тим улицама?

Наравно, неке ствари и не могу и не треба да се промене: хришћанско наслеђе је уграђено у најдубље темеље западне цивилизације, свуда око нас су трагови те прошлости – возња кроз Венецију, на пример, од катедрале до катедрале, од једног до другог свеца, то је као шетња кроз векове хришћанске приче. Ради се, међутим, о томе да Европљани, који су потпуно „срасли“ са том причом и том традицијом, најчешће и не примећују колико је свеукупни живот прожет њоме, колико је хришћанство свуда присутно. До спознаје се долази тек када у ту причу почну у значајнијем броју да улазе „други“, са својом причом и својим симболима, који се тада јасно перципирају као верски. У Минхену су, на пример, недавно, неки немачки грађани турског порекла тражили од градске управе да се у болницама, поред хришћанских симбола на зидовима, постави и полумесец. Образложили су да имају држављанство, да су лојални су грађани, да плаћају порез и стога сматрају својим правом да се лече испод сопствених верских симбола. Захтев нису са одобравањем дочекале ни власти ни већина етничких Немаца: у јавној расправи је истицано да би, у земљи чији закон гарантује исти третман за сваку религију, то било непримерено фаворизовање једне верске групе. Присуство хришћанских симбола у јавном простору, међутим, њима није изгледало необично и страно. Као део дуге, непрекинуте традиције, ти симболи за многе тако „природно“ припадају простору у коме се налазе да њихову религијску позадину и поруку више и не примећују – све до појаве, односно најаве могућности присуства симбола „другог“. Ни у вероватно најсекуларнијој европској земљи, Француској, питање хришћанских (и јеврејских) симбола није се постављало све док муслиманске девојчице нису у већем броју почеле да долазе у школу одевене у складу са својом верском припадношћу. Крстови око врата малих хришћана нису „боли очи“ школских власти лаичке Француске све док исто право нису за себе почеле да траже мањинске групе. Тек када су њихови симболи прочитани у експлицитно религиозном регистру, многима је постало јасно колико је секуларни простор „натопљен“ хришћанством, а да се то и не опажа, колико је заправо „изнутра“ тешко уочити сопствену предрасуду. (Или обрнуто, у сусрету са европским секуларизмом до такве спознаје долазе тек они „други“, они којима та прича није блиска.)

Међутим, када су за тим догађајима уследили захтеви (и политичка дебата) по неким европским земљама да се у свим јавним установама (или барем у школама) у потпуности законом забране верска обележја, томе су се жестоко успротивиле све верске групе, али и многе политичке партије. Листови у Пољској су осудили доношење француског закона, подједнако рестриктивног за хришћанску као и за друге вере, сматрајући га непримереним „домовини права човека и модерне демократије“. У расправи која се истим поводом водила у Немачкој, представници хришћанске деснице тражили су увођење забране ношења мараме (зара) само за муслиманске жене, док је кардинал Рацингер (касније изабран за папу) тада изјавио: „Не бих

забрањивао муслиманкама да носе мараму, али бих још мање дозволио неке да забрани крст који представља јавни симбол помирења“.<sup>45</sup> У неким земљама су прописи у погледу верских обележја много флексибилнији. У Британији се, каже Видал, лаицизам француског типа сматра „апстрактним, па и апсурдним концептом“; у тој земљи, где закон забрањује сваку верску дискриминацију, јеврејска кипа, турбан Сика или муслиманска марама дозвољени су у свим јавним школама.<sup>46</sup>

Како прилагодити друштво оваквој, брзо растућој религијској разноврсности?

## Замке претеране толеранције

Настојање да се танки слој мултикултурног друштва ојача и подигне степен толеранције према различитости и према мањинама, настало из увиђања потребе да се Европа у целини сензибилира за прихватање „плурализма као чињенице коју савременост нужно доноси“,<sup>47</sup> у делу јавности се у новије време испољава кроз другу крајност – кроз „претерано вредновање разлика“, тј. кроз инсистирање на томе да „разлике“ имају право да се изражавају било где и безусловно.<sup>48</sup> Било какво ограничавање верских слобода сматра се, према том становишту, неприхватљивим; штавише, „раширио се један морални релативизам“, како каже Дарендорф, „који је довео до тога да многи прихвате табуе свих религиозних група у име толеранције и мултикултурализма“.<sup>49</sup> Овакав приступ снажно подржавају верске институције и, нарочито, католичка црква као најдоминантнија, која се за екстремну толеранцију на пољу религије залаже из простог разлога што би свако ограничавање, односно доследна секуларизација, значило слабљење њеног друштвеног утицаја. (Цркви је свакако у интересу да религија има привилегован статус у друштву, поготову на простору као што је европски, где је њен утицај, природно, најјачи.) Црква и мултикултурализам су се тако, по питању залагања за толеранцију, нашли на сличним позицијама, али ту не треба занемарити једну веома значајну разлику: за цркву, односно за верске

<sup>45</sup> Dominik Vidal, n.d., 6-7.

<sup>46</sup> Исто. Донедавно је тако било и у Холандији. Крајем 2006. године, холандска влада је одлучила да предложи закон о забрани ношења исламске одеће на јавним местима, што је један део јавности оценио као освету муслиманској мањини, пошто је редитеља Теа ван Гога убио један исламски екстремиста.

<sup>47</sup> Piter Berger, n. d.

<sup>48</sup> Anri Penja-Ruiz, *Laicizam i jednakost, poluge emancipacije*, Le Monde diplomatique (izdanje na srpskom), februar 2004, 5.

<sup>49</sup> Ralf Darendorf, n. d., VII. О култу „различитости“, инсистирању на етничком или расном поносу мањина које, као реакција на англо и европоцентризам, прераста у својеврни етноцентризам незападних и не-белих култура у данашњој Америци, види у веома занимљивој студији: Arthur M. Schlesinger, Jr, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, W. W. Norton & Company, New York 1998.

институције уопште, толеранција значи уважавање других вера, међусобно поштовање праксе различитих конфесија, али искључује поштовање различитости када су у питању секуларизам или атеизам,<sup>50</sup> док се, гледано из позиције мултикултурализма, толеранција односи на све врсте разлика.

Да ли је, онда, комуникација из религијског дискурса уопште могућа? И да ли се, као што каже Дарендорф, може толерисати баш све у име неповредивости верских осећања? Где су границе права на различитост која проистиче из религијске припадности?

Изнећу неколико примера ради илустрације. Наша штампа је, не тако давно, пренела вест из Лондона о судском спору између Бритиш ервејза и стјуардесе запослене у тој авиокомпанији. Стјуардеса је, наиме, тужила послодавца зато што је од ње захтевао да се на радном месту не појављује са крстом око врата, будући да тај хришћански симбол не представља део униформе какву прописује компанија (а вероватно и зато што би путници других верских опредељења могли да имају примедбе). Пресуђено је у њену корист, са образложењем да таквим захтевом компанија крши људска права своје службенице и вређа њена религијска осећања. Такође, ове зиме су многи медији објавили као значајну вест да је, први пут у историји Америке, једном новоизабраном члану Конгреса било дозвољено да заклетву положи над Кураном (за ту специјалну прилику позајмљеном из Цеферсонове библиотеке). Медији су оба ова догађаја употребили као примере победе вредности толеранције према верским и културним разликама; њима се илустровало како поштовање тих вредности у модерном друштву функционише у пракси. У оба случаја заиста се ради о победи либералног модела индивидуалних права и слобода. Не може се, такође, порећи значај релативизовања хришћанског модела, значај промене коју је, и то не само у Америци, изазвао чин заклињања над муслиманском светом књигом у америчком парламенту. Међутим, поставља се питање шта ће се догодити кад следећи пут то исто

---

<sup>50</sup> За време посете Баварској, у септембру 2006. године, папа Бенедикт XVI се у обраћању верницима zaloжио како за „екумену са евангелистима (протестантима) и православцима“, тако и за „јаче интеграције муслимана у Немачкој“ (Извор: Danas, 11. septembar 2006, 2). Истовремено је изјавио да је „атеизам странпутица“ (Mile Lasić, *Papa potvrdio da je kreacionista*, Danas, 13. septembar 2006, 2), што јасно показује да се толеранција Цркве не односи не све разлике подједнако. Илустративан пример у том смислу је и недавна папина посета Турској, током које је он држао молитву у џамији, желећи да на тај начин покаже како се католичка црква залаже за неговање „вредности толеранције и дијалога међу религијама.“ Занимљиво је да се два верска поглавара нису састала на неком неутралном простору, где би разговарали о међурелигијским везама, решавању неких конфликта, изградњи неких храмова или слично, што би можда пре био „дијалог међу религијама“, већ се, наместо тога, поглавар католичке цркве молио у муслиманском храму. Тај заиста необичан и збуњујући гест може се разумети на различите начине: као ознака папине људске ширине, али и као показатељ моћи католичке цркве да уђе на сва места – и у синагогу, и у џамију (јер обрнутих примера, односно „двосмерне сарадње“ у „дијалогу међу религијама“, до сада није било), као израз подршке вери и верујућима, којегод конфесије да су, или као светогрђе, будући да се ради о молитви у храму религије која негира основни принцип хришћанства – Христову божанску природу.

право за себе затражи неки религиозни конгресмен пореклом из Индије, или из Кине, или можда неки анимиста. Шта ће се догодити кад нека друга стјуардеса затражи да на сопственом телу истакне своја верска обележја, као што је то недавно захтевала једна британска грађанка муслиманка, када је у службену посету министру иностраних послова Строу дошла са велом преко лица, јер тако налажу правила њене религије? Да ли се слобода вероисповести може толерисати и у таквим ситуацијама, или је Џек Стро с правом одбио да се на званичном месту и у државној институцији сретне са особом чији идентитет остаје заклоњен маском? Примера је безброј: верска правила неких група забрањују, рецимо, прихватање било какве медицинске помоћи, укључујући све врсте лекова, хируршких интервенција, па и лечење новорођенчади, док код неких нож представља ознаку мушкости, обавезни део идентитета одраслог мушкарца и његове верске униформе. Може ли држава да не интервенише ако закон обавезује све на вакцинацију од неких заразних болести, или ако је забрањено ношење оружја? Као што сам већ рекла, у жељи да се танки слој мултикултурног друштва одржи, понекад се претерано инсистира на уважавању свих разлика, толико да се мањинским групама толеришу и одређени облици понашања који по домаћим законима нису дозвољени. Илустративан пример, у том смислу, јесте холандско прихватање зара преко лица муслиманки у јавном простору. Таква флексибилност већинског друштва према специфичним религијским праксама неких мањинских група не представља нарочит проблем докле год те групе својом бројношћу не угрожавају постојеће стање, али је питање шта би се догодило ако се група повећа и почне да заводи сопствена правила: рецимо, шеријатски закон, вишеженство, или смртну казну. Где се тада поставља граница флексибилности, односно – може ли уопште да се преговара око неких вредности које се сматрају цивилизацијским напретком?<sup>51</sup> И такође, не значи ли претерано уважавање свих разлика још веће гетоизирање мањина, потискивање у затворене енклаве, у изолате са којима већински свет слабо долази у додир и из којих нема изласка?

## Могући избори повезујућих вредности

На крају – у расном, етничком и верском шаренилу и уз, како сада ствари стоје, незаустављивост даљих интеграцијских процеса – остаје питање: који су могући идеолошки правци тих процеса, односно, који је именитељ, која је повезујућа вредност на којој би се могло градити трајно осећање припадности Европи као заједничком простору, шта ће доминирати у том ширем колективу?

Из свега што је напред изнето, чини ми се логично следе две могућности. Једна је повратак на религијски идентитет, односно на хришћанство као заједничку, транснационалну и хомогенизујућу вредност, што би се

<sup>51</sup> Такође, могу ли таквом врстом толеранције већинске заједнице бити угрожени они чланови верских група који не желе да следе фанатизам верских разлика?

огледало у истицању и јачању свести о хришћанском пореклу велике већине европских грађана и, сходно томе, о поновном дефинисању Европе као хришћанске територије.<sup>52</sup> Или, како би то рекао Хантингтон, анализирајући сличан тренд у америчком друштву – религија би постала „кључни фактор јавног живота, а хришћанство поново централна одлика идентитета“<sup>53</sup> (могућност која нарочито важи за протестантско-католичку Европу, али се може претпоставити да би се временом у то укључивале и православне земље, онако како буду улазиле у чланство ЕУ). Једноставно речено, уколико већ национални идентитети губе примат, уколико у уједињеној Европи они – по дефиницији – представљају чинилац раздвајања, онда се религија/хришћанство, повезивање по верском принципу, односно повратак на претходну парадигму, на стари (нови) и обухватнији колективни идентитет, на оно што је заједничко за већину, појављује као реална могућност. Таква хришћанска Европа би свакако била толерантна према малим нехришћанским верским групама,<sup>54</sup> али би оне – као и „други“ сваке врсте – перципиране као гости, као странци, морале да се прилагоде правилима и вредностима већинске заједнице.<sup>55</sup> Као што је и напред речено, католичка црква је најмоћнији промотер ове опције.

Друга могућност би био покушај да се постојећи, хришћански секуларизам редефинише и да се на његовом трагу успостави један нови, непристрасни, „универзални секуларизам“, или „секуларни плурализам“, који би био инклузиван и за припаднике других, нехришћанских култура. Ова друга опција („космополитска алтернатива“<sup>56</sup>), ако можда и није по вољи већине, чини ми се вероватнијом, а њен избор намећу, пре свега, демографски и економски разлози: популација Европе стари, те кроз деценију или две напосто неће бити довољно људства које треба да попуни места на тржишту рада, а њено подмлађивање омогућиће умногоме прилив досељеника са различитих страна, свакако и из нехришћанских средина. Европа заправо и јесте, све више, територија имиграције и, по свему судећи, мораће тако и да се дефинише, а та чињеница захтева онда и промену „правила игре“, тачније – изградњу другачијих правила, новог заједничког простора на коме се нико – без обзира на расно, етничко или верско порекло – не би осећао искљученим, дискриминисаним или мајоризованим. Избор такве опције морао би, пре свега, значити да ће се све државе чланице ЕУ декларисати као секуларне,

<sup>52</sup> Не треба посебно наглашавати да то не би могла да буде онаква врста хришћанске заједнице каква је била, рецимо, у XVIII веку; сама чињеница да је остварена законска равноправност између мушкараца и жена упућује на врсту разлике.

<sup>53</sup> S. Huntington, n. d., 341.

<sup>54</sup> А оне заједно, и мале и велике, биле би свакако подједнако нетолерантне према атеизму.

<sup>55</sup> Наравно да већина због саме бројне надмоћи има предност, тј. да се нека правила намећу већ на основу те чињенице, чак и кад се средина декларише као мултикултурна: На пример, којим данима су продавнице затворене, која врста хране не може да се нађе у ресторанима и сл. Овде се мисли на правне норме које се конституишу на основу бројне надмоћи неке групе и помоћу којих се та надмоћ чува.

<sup>56</sup> S. Huntington, n. d., 363.



мултирасне и мултиетничке, односно као грађанске по дефиницији. Цивилно друштво, са друге стране, морало би у исто време да буде довољно флексибилно да може да призна и подржи постојање групних идентитета заснованих на вери или етничитету, да подржи право на различитост и подстиче толеранцију према свим религијама, докле год се оне држе у приватном домену.<sup>57</sup> Таква секуларност, дакле, не би била свеобухватна, нити би наметала правила свим сегментима друштва (нити би то било монолитно друштво), и подразумевала би слободу религије у приватној сфери, у религијским институцијама, преко различитих облика удруживања. Међутим, у јавном простору, у државним институцијама, у оним областима које се финансирају новцем свих грађана – као што су школа, здравство, војска, полиција, јавни транспорт, суд, државни медији, парламент итд. – морао би бити искључен сваки облик пристрасности према било којој групи (расној, етничкој, верској); потпуно елиминисање верских обележја у јавној сфери<sup>58</sup> било би регулисано законом и односило би се на све религије без разлике. Ако се друштво замисли као систем концентричних кругова, онда би један од тих кругова била зона у којој би свако морао да се одрекне нечега,<sup>59</sup> да изађе из тоталитета своје приче (исламске, хришћанске), како би временом могао да се установи заједнички простор на коме би сви могли да се осећају као равноправни грађани. Спровођење у живот такве, културно универзалне, инклузивне секуларности могло би у будућности да постане „извор европског поноса“, она кључна кохезиона вредност „која нас чини Европљанима“.

---

<sup>57</sup> За разлику од француског модела који не уважава расне или националне разлике. У „једној и недељивој“ Француској припадник неке друге расе нема начина да се одбрани од дискриминације, јер не постоји кључ да се препозна другачије него као Француз.

<sup>58</sup> Прецизно, искључиво на оним местима и у оним институцијама које се издржавају од новца свих пореских обвезника.

<sup>59</sup> Једни би морали да се одрекну више, други мање, зависно од тога са чиме долазе на заједнички „трг“: одрицање религиозних муслимана, на пример, било би свакако највеће, јер они најпре треба да се усагласе са правилима постојећег европског секуларизма.

**Miroslava Malešević**

## **Christian Identity of Secular Europe**

*Key words:* Europe, secularism, Christian cultural code, newcomers, religious identity, diversity, tolerance

Among other things, intensification of process of European integrations has imposed the need for realization and strengthening of common European cultural identity, that is for creating a new set of values, which would be common to all European citizens and which would be the basis for their permanent feeling of community and an experience of belonging to Europe as a common area.

What are the chances of such a project since, on one hand, Islam is appearing in Europe as a religion that does not know secularity and, on the other hand, an important part of European inhabitants is showing the rise of anti-immigrant and, especially, anti-Islamic feelings, opposition to the presence of foreigners, fear of majorization and the loss of one's own identity and the values of European culture?

The existing conflict with Islam is, most often, described as a conflict between secularized West where religion is a matter of private choice and religious (primarily Islamic) world where religion is regulating every aspect of life. However, innumerable examples all around us (starting with the fact that the time is counted according to the Christian calendar, Christian holidays and iconography, Biblical myths, moral codes, architecture, toponyms-to mention only few) constantly reminds how much Christianity (primarily as a cultural tradition) is strongly present in the lives of the secular Europeans, how much is that secular context in fact permeated with Christian story. Vestiges of that past, which are all around us, are not in fact perceived as a Christian story – in meeting with European secularism such recognition comes only to „others“ to whom that story is not familiar. On what premises then can such a common forum be created on which all would really feel equally at home?

In this work I will try to consider possible directions in which, considering the existing circumstances, Europe could move in search of the new common denominator. Since nations, according to the nature and the sense of the idea itself of Europe without borders, can not figure as elements of cohesion (multiethnicity, turning towards market laws, obligatory decrease of sovereignty of national states towards, etc.), there are two logical possibilities: 1) Strengthening of Christian identity, that is returning to the previous paradigm, which is for Europe Christian paradigm – hence Christianity as new/old collective identity, 2) An attempt to define a new type of plural secularism, that is, to establish secular society of non-Christian type that would be inclusive also for members of other, non-Christian cultures.

**Љиљана Гавриловић**

Етнографски институт САНУ  
ljiljana.gavrilovic@sanu.ac.yu

## **Приче о истини и толеранцији: креатори и креирани\***

У раду се расправља о креационизму као новом облику верског фундаментализма, који напада не само савремену науку, него саме темеље секуларизма у Европи, Америци и готово читавом свету, као и о начину на који креационизам користи механизме секуларног друштва/државе, пре свега музеје и науку, у сврху јачања свог утицаја.

Истовремено се поставља питање у којој мери буквално схваћени принципи опште толеранције и демократије могу да подрију постојање секуларног и мултикултуралног друштва у коме су настали.

*Кључне речи:* музеј, природа, наука, религија, еволуција, креационизам, демократија

У почетку створи Бог небо и земљу

*Прва књига Мојсијева  
која се зове Постање 1,1*

Последње деценије двадесетог века, према великом броју истраживача савременог друштва, обележене су глобалним оживљавањем религија и са њима повезаних тема, идеја, покрета и група. Религије (не само хришћанство и ислам, него и низ других старих и/или нових религија) јачају, мање или више изражено, у готово свим земљама. То је праћено ојачавањем религијског фундаментализма, верских политичких покрета и међуетничких конфликта који се воде у име религије. У посткомунистичким земљама религија се вратила на велика врата, а њено присуство у јавном животу у драматичном је порасту и у номинално секуларним земљама западне Европе и САД (Малешевић 2007).

---

\* Овај текст је резултат истраживања на пројекту бр. 147021, који у целости финансира МН РС.

Један од најзначајнијих показатеља свеопштег јачања религије је креационизам,<sup>1</sup> широки и разнородни покрет који инсистира на веровању да су универзум, Земља, целокупна природа и људска врста створени интервенцијом вишег бића/више воље. Иако је хришћански креационизам најпознатији (бар у Европи и Америци, односно у превасходно хришћанским земљама), постоји и исламски (Keller 1996, Majid), јеврејски,<sup>2</sup> па и хинду (Nanda 2003-2004) креационизам, који, сваки за себе, тврди да је универзум/свет/човек настао у складу са буквално тумаченим верским књигама (Библија, Куран, Тора, Веде).

## У почетку...

Историја креационизма тесно је повезана са историјом религије, али и модерне науке и друштва. Креационизам као термин није постојао до 19. века, јер је током средњег века уверење да је бог створио универзум/свет/човека било потпуно неспорно, па веровање у то није било потребно именовати. У 18. и 19. веку хришћанско уверење о стварању дошло је у сукоб са научним сазнањима о историји природе, која су обухватала настанак и развој Универзума и порекло човека. Од тада термин креационизам означава превасходно противнике Дарвинове еволуционе теорије. Током 19. и 20. века креационисти се повлаче под утицајем развоја природних наука, проузрокованог управо одвајањем науке од утицаја религије/цркве, да би се нагло активирали током последњих деценија 20. века. Различити креационистички покрети (*Old Earth creationism*, *Young Earth creationism*, *Gap creationism*, *Progressive creationism*, *Theistic evolution*, *Intelligent design*), кренули су у офанзиву у САД, захтевајући да се њихово виђење природне историје уведе у јавни образовни систем. Врховни суд је 1987. године одбио тај захтев, сматрајући да би увођење креационизма као инхерентног религиозног концепта повредило Први амандман Устава, по коме је забрањено фаворизовање једне религије на рачун других или на рачун нерелигиозних филозофија.<sup>3</sup>

Али, како каже Мирослава Малешевић (2007):

„Специфична организација (децентрализација) школског система у овој земљи (САД – прим. Љ. Г.) омогућава религијским групама да утичу на промену наставног програма, у образовање се мешају

---

<sup>1</sup> Нова стандардна америчка библија има поднаслов за свако поглавље. Поднаслов за *Genesis* (Постање) 1 је *Creation* (Стварање) на основу: „In the beginning God *created* the heavens and the earth“, што је први стих свих верзија Библије на енглеском језику, а из чега је изведено име покрета.

[http://www.biblegateway.com/passage/?book\\_id=1&chapter=1&version=49](http://www.biblegateway.com/passage/?book_id=1&chapter=1&version=49).

<sup>2</sup> *Creation, Evolution, and Intelligent Design*, <http://www.rabbis.org/news/article.cfm?id=100635>

<sup>3</sup> *Establishment Clause of the First Amendment*,

[http://en.wikipedia.org/wiki/Establishment\\_Clause\\_of\\_the\\_First\\_Amendment](http://en.wikipedia.org/wiki/Establishment_Clause_of_the_First_Amendment)

разне цркве и различите интересне групе, заправо води се борба за прихватање идеје интелигентног дизајна у школској настави, што је потпуна супротност просветитељској улози школе која је била базирана на напуштању теолошког тумачења света. Тиме се, по оцени многих научника, доводи у питање како улога науке тако и њена, до скоро неприкосновена аутономија у односу на религију, и на политику.“

Тако се ипак догодило да је у пет савезних држава<sup>4</sup> креационистичко виђење историје природе уведено у јавно образовање, паралелно са Дарвиновом теоријом еволуције. (1999. године у Канзасу је била укинута и теорија Великог праска, јер се не уклапа са креационистичким виђењем настанка универзума, али су 2000. године бирачи сменили највећи број конзервативних чланова Државног савета за образовање, чиме су показали шта мисле о тој одлуци.)

Да креационистички приступ стварности није актуелан само у САД, него да је то шири проблем верског (у овом случају хришћанског) фундаментализма, показује и покушај увођења креационизма у наш образовни систем. Наиме, септембра 2004. године, министарка просвете Љиљана Чолић покушала је да укине предавања еволуционе теорије у осмом разреду основне школе, са образложењем

„да се Дарвиново учење у школама неће спомињати само до следеће школске године, када ће се паралелно с њим увести и оно по којем је Бог створио човека и цео свет“ (Devečerski 2004).<sup>5</sup>

Процес јачања креационизма види се и у другим државама – у Британији се све више младих, и то оних који студирају медицину и природне науке, изјашњава да не верује у теорију еволуције (Campbell 2006), у Русији је 2006. године 16-годишња ученица Марија Шрајбер из Ст. Петербурга покренула судски процес против министра за образовање и науку, јер уџбеник биологије „вређа њена религиозна убеђења“ пошто не наводи креационистичку теорију напредо са еволуционом (процес воде три адвоката, који

---

<sup>4</sup> Канзас, Охајо, Минесота, Нови Мексико и Пенсилванија (Younge, Borger 2005).

<sup>5</sup> Министарка је поднела оставку после две недеље бурних реакција из земље и иностранства (није смењена, што говори о томе да се влада није јавно оградилa од креационистичких уверења). Уосталом, како сама каже:

„Оставку сам поднела силом прилика јер сам сматрала да немам право да отежавам рад председнику своје странке и председнику владе који ми је и поверио мандат министра просвете и спорта. Оног тренутка када сам схватила да смо само на неки начин он и ја на једној страни, а сви остали на другој, повукла сам се“ (Stamatović 2005)

Она и даље ради у високом образовању, и то на факултету/катедри који/која подразумева учење о страним културама и исламу као „туђој“ религији (Катедра за оријенталистику Филолошког факултета у Београду). По неким изворима, Љиљана Чолић би требало да се врати у Министарство просвете као саветник, што значи да се промовисање креационистичких ставова од стране државе наставља.

заступају православну, исламску и јеврејску веру)(Bigg 2006), исламски и хинду креационисти такође траже увођење њихових уверења у државне школе.

### ... Адам је ходао са диносаурусима ...

Како креационисти у САД очигледно не сматрају свој утицај на школски систем довољним, 28. маја ове године отворен је у Петерсбургу (Кентаки) велики Музеј стварања (*Creation Museum*), у коме је испричана прича о настанку света на начин на који га виде креационисти Младе Земље.<sup>6</sup> То никако није први музеј тог типа – у САД постоји више малих музеја, као што су: *Creation Evidence Museum* (Glen Rose, Texas),<sup>7</sup> *Mt. Blanco Fossil Museum* (Crosbyton, Texas),<sup>8</sup> *Glendive Dinosaur & Fossil Museum*<sup>9</sup> и други, док је у Канади први музеј те врсте – *The Big Valley Creation Science Museum*<sup>10</sup> – отворен у провинцији Алберта 2. јуна ове године.

Ипак, Музеј стварања је највећи и најамбициознији креационистички пројекат до сада. Овај музеј од 6000 m<sup>2</sup> обухвата и тематски парк који се простире на око 20 хектара, а у његову изградњу организација *Answers in Genesis* уложила је око 27 милиона долара (око 20 милиона еура), прикупљених искључиво из донација. Изузетно дизајниране сцене изложбе обухватају 52 видео приказа (Rothstein 2007) историје стварања света током 6 дана, на великим филмским екранима, по виђењу креациониста Младе Земље. Музеј има планетаријум са 78 седишта, који објашњава креационистичку космологију, и позориште са 200 седишта која вибрирају и могу да симулирају земљотрес. Најзанимљивији део поставке чини 80 „аниматризованих“ (покрећу се и осетљиви су на покрете у околини) модела диносауруса у природној величини. Они су смештени у рајски врт, непосредно поред фигура људи. Млади *T-rex* у холу каже посетиоцима:

„Наравно да смо живели у исто време кад и људи. Бог је створио диносаурусе истог дана као и Адама, а касније смо пили исту воду као и Адамова деца“ (Matthews 2007).

Свети Ђорђе, убијајући аждају, убија заправо диносауруса. *Triceratops* је приказан моделом који носи седло (људи су јахали диносаурусе?), а поред стегосауруса је модел Нојеве барке, такође у природној величини, јер је, по том концепту, Ноје диносаурусе, заједно са свим другим животињама, сместио на барку (DeBrosse 2007). Поред Нојеве барке, приказани су и

---

<sup>6</sup> За разлику од других, ова група креациониста чврсто верује у то да Библија навођењем генерација људи, од Адама и Еве до савременог доба, даје основ за прецизно израчунавање времена стварања универзума, који је, по њиховом уверењу, стар око 6000 година.

<sup>7</sup> <http://www.creationevidence.org/>

<sup>8</sup> <http://www.mtblanko.com/>

<sup>9</sup> <http://www.creationtruth.org/museum.htm>

<sup>10</sup> <http://www.bvcsn.com/>



оригинални фосилни остаци диносауруса, уз објашњење да су они последица потопа. Раздвајање континената, налазишта угља и нафте, као и геолошке формације, укључујући Велики кањон у Колораду, такође су објашњени потопом, који се догодио пре 4300 година. У делу који говори о савременом свету сви проблеми се тумаче непоштовањем божјег ауторитета, као последице недоследног придржавања/тумачења/разумевања Библије као Божјег Слова (тако се тумачи интерес за порнографију код омладине, или AIDS који је представљен као последица толерисања хомосексуалности која је изједначена са грехом). Изложба се завршава 3-D диорамом распећа. Укупна порука гласи: сви облици друштвеног зла последица су културе у којој недостаје апсолутни ауторитет Библије (Johnston 2007), а слоган којим се музеј обраћа (потенцијалним) посетиоцима је „Припремите се да верујете“.

Део ових сцена дизајнирао је Патрик Марш, који је, пре него што је постао поново-рођени хришћанин и креациониста Младе Земље, дизајнирао за Универзал Студио атракције као што су ајкула и Кинг Конг. Модели диносауруса су углавном намењени најмлађима, као и део у коме деца могу да ископавају „оригиналне“ фосилне остатке, јер је опште позната фасцинација овим огромним изумрлим бићима, која је већ деценијама подгревана популарном културом, па се претпостављало да ће се тако на децу (најважнију циљну групу за промовисање креационистичких идеја) оставити најјачи утисак.

Дан пре отварања изложбе за јавност, музеј је посетило око 5000 поборника креационизма који су (финансијски) подржали пројекат, укључујући локалног конгресмена. По речима музејског портпарола, пројекат подржавају „евангелисти, правоверни Јевреји и конзервативни католици“<sup>11</sup> (Norkins 2007), а резултати Галуповог испитивања јавног мњења из 2006. године показују да готово половина Американаца верује да људи нису настали, него да их је Бог створио у садашњем облику пре мање од 10.000 година. У исто верује Џорџ Буш, актуелни председник САД, као и 3 од 10 републиканских кандидата за новог председника.

На дан отварања, музеј је видело више од 4000 људи. Отварању је присуствовало око 130 представника медија, не само из САД, него и из Швајцарске, Британије, Француске и Русије, тако да организатори с правом

---

<sup>11</sup> Официјелна католичка црква ипак до скоро није подржавала креационизам, иако се види њено лагано померање ка прихватању креационистичких идеја, што покрет више узима маха. Папа Пије XII је још 1950. године рекао да, чак и ако људско тело води порекло од прадавне живе материје, душа је Божје дело; папа Јован Павле II је 1996. године изјавио да је теорија еволуције Чарлса Дарвина исправна ако узима у обзир да је стварање света дело Бога и оценио да је она „више од хипотезе“, док је недавно (априла 2007.) папа Бенедикт XVI оценио да наука сужава погледе човечанства о стварању света, али ипак није до краја подржао креационизам. <http://www.grupa.org.yu/evolucija.html>; [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2007&mm=04&dd=12&nav\\_id=241415](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2007&mm=04&dd=12&nav_id=241415)

Ипак, и у Италији је, отприлике у исто време када и код нас – лета 2004. године, постојао покушај да се еволуционизам избаци из програма основног образовања, што се завршило сменом надлежне министарке која га је заговарала. <http://atheism.about.com/b/a/215803.htm>.

изјављују да је то био догађај глобалне природе (Ortiz 2007). Очекујући да музеј током прве године види 250000 људи, касније око пола милиона људи годишње, Кен Хем, оснивач организације *Answers in Genesis* и самог Музеја, изјавио је да је отварање Музеја „историјски догађај не само за Америку, него за хришћанство“.<sup>12</sup>

### ... или ипак није

„Историјски догађај“ је изазвао бурне реакције, како у САД, тако и у другим земљама. Отварање музеја било је пропраћено демонстрацијама, на којима су ношени транспаренти којима се исмевају креационистичка уверења („Да ли одбијате и гравитацију?“) и опомињало на опасност од религиозног фундаментализма („Религија је узрок свог тероризма“), што је, по мишљењу коментатора доприносило укупној циркуској атмосфери „великог отварања“ (Ortiz 2007). Секуларно оријентисани часописи називали су га „најлуђим местом на Земљи“ (Hutaff 2007) и „спомеником глупости“.

Отварање музеја постало је повод за широку медијску полемику, која је заиста увелико превазишла границе САД. Коментари су објављивани у дневним листовима и недељницима у Канади, Аустралији, Новом Зеланду, Русији, Казахстану, Великој Британији и другим европским земљама, а тицали су се не само питања односа науке, образовања и религије, него и концепта слободе говора, тумачене као права свакога на слободно изношење својих уверења, што се у савременом свету сматра политички коректним. Али, како каже Ален Лешнер из *American Association for the Advancement of Science*, иако он лично верује у слободу говора, верује и да „јавни образовни бизнис“, под чиме подразумева музеје, има обавезу да износи најсавременије и проверене информације, а не да убеђује људе да усвоје парцијална идеолошка уверења. Истовремено, Евгенија Скот, физички антрополог и извршни директор *National Center for Science Education*,<sup>13</sup> сматра да ће овај музеј нанети велику штету јавном образовању, јер ће деца бити збуњена контроверзним порукама (Johnston 2007), нарочито зато што, захваљујући врхунској технологији, овај музеј на први поглед личи на *mainstream* научне музеје. Они који усвоје учење које Музеј стварања промовише, по мишљењу научне заједнице, биће неспособни за стицање образовања на средњошколском нивоу.

---

<sup>12</sup> Термин који је употребио (*Christendom*) у најширем смислу указује на хришћанство као територијални феномен – обухвата земље у којима већину становништва чине хришћани. Термин је током средњег века и ренесансе подразумевао хришћански свет, као облик социјалне и политичке организације – хришћанску теократију и владавину засновану на хришћанским вредностима. Од 9. века то се односило само на подручје западне, католичке цркве и означавало опозицију византијском православљу (<http://en.wikipedia.org/wiki/Christendom>).

<sup>13</sup> Непрофитна организација основана са циљем да се заштити учење еволуционе теорије у јавним школама, што је проузроковано управо религијски мотивисаним нападима на еволуциону теорију.

Научници (пре свега физичари и биолози) сматрају да је управо употреба најсавременије технологије, као последице достигнућа секуларне науке, за пропагирање креационистичких идеја врхунско лицемерје, али Хем тврди да то није у колизији једно са другим, јер су „студије порекла потпуно другачије од бављења операционалним наукама које су уграђене у савремену технологију“ (Ralph 2007). Креационисти такође тврде да се они позивају на исте чињенице на које се позивају и еволуционисти, само из њих извлаче другачије закључке. То јасно говори у прилог томе да су чињенице само градивно средство за креирање стварности у складу са дискурсом, а да су начин мишљења и процедуре оно што раздваја науку од било ког облика веровања.

Роналд Намберс, професор историје науке и медицине, каже да овај музеј одговара онима који су уплашени секуларизацијом друштва, а чији број из дана у дан расте. То показује да секуларно друштво није одговорило на питања на која се рационалним приступом и не може одговорити, јер како каже Стивен Вајнберг (1997: 11), рационално мишљење, па тиме и наука, не пружају „оне утехе које, кад се суочимо са умирањем, добијамо од религије“ Он даље каже:

„Ја, нажалост, не верујем да је могуће рационалним аргументима убедити свакога да треба да мисли на научни начин. Још је Дејвид Хјум (David Hume) увидео да ми, кад се позивамо на досадашње искуство са науком и истичемо многобројне успехе које је наука постигла, у ствари тиме већ подразумевамо да је исправан онај начин мишљења за који се, таквим аргументима, залажемо. Слично може да поступи и друга страна, и да све наше логичке аргументе потуче најједноставнијим одбијањем да мисли логично. Зато не можемо напросто одбацити следеће питање: ако ону духовну утеху коју желимо не можемо наћи у законима природе, зашто је не потражити негде другде – на пример, у неком духовном ауторитету, или у неком независном 'скоку у веровање'?“

Ипак, чак и велики део хришћана сматра да креационистички приступ не чини добро вери, јер подржава „стереотип секуларног света да је црква пуна назадних, анти-научно оријентисаних људи, који одбијају да прихвате открића модерне науке“ (Johnston 2007).

Занимљиво је да код нас није било ни помена о овом Музеју, осим што је вест о његовом отварању пренео Глас Америке на ТВ Авала 27. маја, а није било ни коментара о медијској дискусији која се око њега подигла широм света.<sup>14</sup> То показује да у домаћем медијском простору данас нема места за

---

<sup>14</sup> Креационизам код нас не ужива значајнију популарност – у књижарама (Стубови Културе, Плато) постоји мали број преведених књига (2 наслова), са врло ниском продајом. У књижари Српске православне цркве такође постоје два наслова која образлажу православни креационизам, али за њих такође нема интересовања (продавци су

теме које се не тичу директно наше свакодневице, чак ни ако, дугорочно гледано, могу да имају веома велики значај и последице на обликовање укупне светске, а тиме и наше стварности.

## Зашто музеј?

За музеје који, на први поглед, говоре искључиво о природи и њеном развоју (природњачки музеји, односно музеји историје природе), претпостављамо да би требало да се баве неспорним чињеницама из света који нас окружује, јер су њихови прикази стварности чврсто засновани на резултатима до којих су дошле природне науке. И то јесте тако, само што чињенице о којима ти музеји говоре нису увек неспорне/неупитне. Наиме, уобичајени/подразумевани дискурс, од настанка природњачких музеја до данас, увек је проистицао из актуелне научне парадигме. Дакле, музеји који су се бавили природом говорили су о њој на начин/у категоријама који/које су били/биле производ актуелног друштва и културе. (Претпостављени музеј настао пре Галилеја приказивао би, с пуним правом, Земљу као статичну равну плочу, јер то *јесте* било стандардно научно становиште, само што тада музеји у савременом смислу речи нису постојали.) Наиме, наука је била један од камена темељаца модерног/секуларног друштва, оног чији су производ били и музеји. Државе (ређе појединци) које су оснивале природњачке музеје и музеје науке, схватале су их као начин да се резултати најновијих научних сазнања прикажу широкој популацији, чијем су образовању били намењени. С друге стране, ти резултати су били и начин да се покаже колико је држава успешна у природним наукама – научни домети били су један од битних облика самопотврђивања успешности функционисања државе, а тиме и њеног идентитета. Отуда су Пјер и Марија Кири, Дарвин, Њутн и други светски познати научници, били и остали потпора националном поносу земаља у којима су се родили или су у њима радили. Отуда и савремени сукоб на релацији Србија – Хрватска о томе „коме припада“ Тесла, нарочито видљив током године у којој се славило 100 година од његовог рођења, иако је он до свих својих открића дошао у Америци.

Дефиниција науке подразумева коришћење научног/научних метода и проверивости резултата који су се применом тог/тих метода добили. Наравно, обичан човек који се не бави астрофизиком, квантном механиком,

---

претраживали књигу по књигу док нису нашли оне које се баве том темом), што показује да православни верници још увек или нису превише заинтересовани за теорије о стварању света, или да се не опредељују за креационизам.

Последње расправе о креационизму виђене су код нас поводом предложеног наставног програма из биологије министарке Љиљане Чолић:

<http://forum.b92.net/lofiversion/index.php/t14206.html>;

<http://www.personalmag.co.yu/blog/?postid=322>;

<http://astronomija.co.yu/astronomija/12/tarasjev.htm>;

<http://www.astronomija.co.yu/razno/darvin/dogma3.htm>;

<http://www.danas.co.yu/20040910/dijalog1.html>

микробиологијом и сличним наукама које објашњавају настанак и устројство свемира и живота, нема другог избора до да *верује* у резултате до којих су те науке дошле, јер је процес поступака којима се до тих сазнања дошло у потпуности ван његове способности разумевања. Ипак, *неко* је спровео доследан научни поступак и њиме дошао до одређених резултата, које други научници могу да провере истим или другим научним поступцима. Исто тако, неспорна је чињеница да су научни резултати променљиви – нови поступци и/или нова сагледавања проблема могу у потпуности да промене скуп сазнања о стварности која нас окружује. Такође је неспорно да је наука још увек веома далеко од могућности да разуме и објасни укупно устројство универзума, живота и његовог порекла и развоја, па чак и да пронађе лек за неке веома распрострањене болести или да да одговоре на нека много мање компликована питања. Али, постизање научних резултата постоји само и једино ако се питања постављају<sup>15</sup> и у томе је суштина повећавања укупног корпуса знања о било чему.

Међутим, релативизација која је захватила све области живота/друштва и нагризла сва чврста уверења модерног доба током деценија постмодернизације, довела је до могућности да се науком назива и нешто што са њом нема никакве везе – заснива се искључиво на *веровању* и у потпуности је непровериво. Музеј стварања нам показује само једну од могућности. У исту сврху – потврђивања својих уверења – креационисти користе и друга, мање упадљива и, самим тим, мање нападана средства, која по форми лаицима личе на модерну науку. Они:

- формирају креационистичке (псеудо)научне дисциплине, као што су креациона геологија, односно геологија потопа,<sup>16</sup> или бараминологија,<sup>17</sup>
- (псеудо)научне институције, као што је Институт за креационе науке,<sup>18</sup> које објављују (псеудо)научне радове – по форми идентичне научним радовима, опремљене литературом и фуснотама, а које потписују људи са научним титулама, најчешће из биологије и сродних наука, са насловима типа: *Adam and Eve, Vitamin C, and Pseudogenes*<sup>19</sup> или *A Few Reasons an Evolutionary Origin of Life Is Impossible*.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Што би рекао Даглас Адамс (*Ресторан на крају Васељене*, 1992): ако је „Одговор на Коначно Питање Живота, Васељене и Свега Осталог“ четрдесетдва (42), које питање „иде уз коначни одговор“ (како гласи постављено питање)?

<sup>16</sup> У Русији постоји *Научно-исследовательской геологической лаборатории АРКТУР*, са седиштем у Москви, <http://www.creationism.org/arctur/index.htm#RUSSIAN>.

<sup>17</sup> *Baraminology* – креациона таксономија која класификује животиње у створене врсте, у потпуности раздвојене и непроменљиве, а заснива се на попису животињских врста у: *Трећа књига Мојсијева која се зове Левитска*, 11.

<sup>18</sup> <http://www.icr.org/>

<sup>19</sup> <http://www.icr.org/article/3271/>

<sup>20</sup> <http://www.icr.org/article/3140/>

Свим овим пројектима је заједничко да се не постављају никаква питања, осим: како садашња научна сазнања (или делове стварности које наука није објаснила) саобразити библијским текстовима, у буквалном смислу речи. Поред тога, у њиховом случају, одговори су заувек дати и, што је најбитније, су потпуности су непровериви.

И, мада се креационистички ставови најчешће сматрају опозитним теорији еволуције (пре свега еволуцији људске врсте), они заправо оспоравају све природне науке – од астрономије и астрофизике, преко геологије и сродних наука, до свих наука које се баве било којим аспектом живота и његовог развоја. Оно што је створено вишом вољом, остаје такво заувек; Универзум је, заједно са нама, краткотрајан, и истовремено коначно дат и непроменљив. (Има, додуше, креациониста који покушавају да помире теорију стварања са природним наукама, мада су они, као мање контровезни, мање медијски експонирани, па тако и мање утицајни.)

Питање које се у овом случају поставља јесте: због чега је коришћење „музеја“ за промовисање креационистичких уверења изазвало много бурнију реакцију и присталица и противника креационизма него све друге њихове акције?

Музеји историје природе су до сада, увек и на сваком месту, представљали актуелне резултате природних наука, оно што се може сматрати *mainstream* науком – дакле оно што се у најширој научној заједници сматра неспорним. Истовремено, музеји су од самог настанка сматрани храмовима културе, уметности, знања, науке – у зависности од области којом се баве и актуелне парадигме која дефинише њихово место у култури. (Гавриловић 2007: 7, 33-38). Управо због тога се музеји не баве постављањем питања – питања се постављају на другим местима (лабораторија, научни кабинет), док се у музејима одговори на њих саопштавају као непорециве и заувек дате истине, иза којих стоје неспорни ауторитети (музеј = храм, наука = религија). Тако су музеји део јавног говора којим култура/наука/друштво обликује знање, и ту је њихов кредибилитет до данас остао неокрњен.

Но, како су научни резултати променљиви, а не заувек дати, и музејске поставке су се мењале у складу са променом сазнања. То и јесте разлог за могућност (али и потребу, са становишта креациониста) стварање бастарда музеја, као производа науке модерног доба, и чврстог веровања у историју креираног Универзума, краћу од 10 000 година. Музеј (ма колико овај о коме се говори, заправо, био псеудомузеј, јер се заснива на псеудонауци) употребљен је захваљујући и даље неспорном ауторитету храма – овога пута не религије, него науке.

## Наука у демократском процесу

Јачање креационизма, као и других генерално гледано ретроградних и тоталитарних идеја, упакованих у псеудонауку, последица је, зачудо, усмеравања (западног) света ка већем степену толеранције за оне који мисле

другачије и развоја демократије. Постколонијална/постмодерна критика друштва довела је до тога да и наука почиње да се тумачи као „наша“ и „њихова“, „колонијална“, „национална“, „групна“, па се, како је то Нанда показао на примеру хиндуиста у Индији (2003-2004), стварају псеудонауке базиране на традицијама локалних веровања.<sup>21</sup> С друге стране, то је довело и до међусобног подржавања, у савременом тренутку наизглед у потпуности супротстављених религијских уверења, каква су хришћанско (православно и протестантско) и исламско, у заједничкој борби против модерне/рационалистичке науке (Акуол 2004). Или, како Карла Пауер (2004) каже, борба конзервативних хришћана и милитантних исламиста за бога нашла је исти повод – само је то, у случају сукоба са науком, на много ширем плану него што је секуларна Европа.

Портпарол Музеја стварања изјавио је да ће, после обиласка Музеја, посетиоци поверовати да је Постање у буквалном смислу тачно, те да ће их то навести да верују и у буквално значење остатка Библије. То значи да би они требало да верују и у оправданост крвне освете,<sup>22</sup> да се свим средствима (укључујући убијање жена, деце и стоке) треба борити против неверника/непријатеља,<sup>23</sup> да је жена потчињена мушкарцу,<sup>24</sup> као и у низ других давно превазиђених и данас политички апсолутно некоректних

---

<sup>21</sup> Нису ми познати покушаји обликовања псеудо природних наука код нас, али је на целом подручју Балкана, током 90-тих година псеудоисторија (књига *Срби народ најстарији*, Олге Лукић-Пјановић, најпознатији је у мору примера), као и псеудоенологија и псеудосоциологија биле су изузетно популарне дисциплине и за ауторе и за публику.

<sup>22</sup> Друга књига Мојсијева која се зове Излазак, 21

23. Ако ли се догоди смрт, тада ћеш узети живот за живот,

24. Око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу

<sup>23</sup> Пета књига Мојсијева која се зове Закони поновљени, 20:

10. Кад дођеш под који град да га бијеш, прво га понуди миром.
11. Ако ти одговори миром и отвори ти врата, сав народ који се нађе у њему нека ти плаћа данак и буде ти покоран.
12. Ако ли не учини мира с тобом него се стане бити са тобом, тада га биј.
13. И кад га Господ Бог твој преда у руке твоје, побиј све мушкиње у њему мачем.
14. А жене и дјецу и стоку и што год буде у граду, сав плијен у њему, отми, и једи плијен од непријатеља својих, који ти да Господ Бог твој.
15. Тако чини са свијем градовима, који су далеко од тебе и нијесу од градова овијех народа.
16. А у градовима овијех народа, које ти Господ Бог твој даје у наслједство, не остави у животу ниједне душе живе.
17. Него их затри са свијем, Хетеје и Амореје и Хананеје и Ферезеје и Јевеје и Јевусеје, као што ти је заповједио Господ Бог твој.

<sup>24</sup> Тимотију посланица прва светог апостола Павла, 2:

11. Жена на миру да се учи са сваком покорношћу.
12. Али жени не допуштам да учи нити да влада мужем, него да буде мирна.

ставова. Тако политичка коректност друштва производи фаворизовање сопствене супротности.

Сукоб креационизам – еволуционизам покренуо је, управо због тога, шири проблем: да ли је оправдано савремено виђење демократије као права на исказивање својих уверења свугде и по сваком питању (нарочито оном о коме се ништа не зна)? Може се претпоставити да ће, у тренутку када већина гласача у било којој тренутно секуларној земљи буде веровала у креационистичко или геоцентрично<sup>25</sup> виђење света (а већ сада око 45% Американаца верује у креационизам), оно бити уведено у школе. Тако ће се „демократским процесом“ у образовање увести веровање да је Земља равна, и истовремено укинута не само најновији научни резултати, него и они који су стари више векова. А, ако се тај свеопшти принцип примени и у оквирима науке, акламацијом ћемо одлучивати шта *јесу* научна достигнућа а шта нису, те ће научни резултат бити оно у шта већина бирачког/гласачког тела верује.

Тако ћемо дозволити да, после 400 година, поништимо Коперника, Ђордана Бруна, Галилеја и Њутна, а не само нешто више од 100 година стару Дарвинову теорију. Пробудићемо се, једног јутра, питајући се (поново) да ли је Адам имао пупак, и да ли се заиста налазимо на равnoj плочи која мирно стоји, док се око ње весело окрећу звезде, Месец и Сунце, које је неко окачио на изврнутој полулопти неба. А музеји ће, без обзира на то шта заиста *јесте* било на почетку: ко је стварао, а ко је, када и како створен или настао, и даље причати причу о томе из дискурса својих креатора и финансијера.

## Извори

*Answers in Genesis – Creation, Evolution, Christian Apologetics*,  
<http://answersingenesis.org/>

*Institute for Creation Research*, <http://www.icr.org/>

*New American Standard Bible*,  
<http://www.biblegateway.com/versions/index.php?action=getVersionInfo&vid=49#booklist>

*Rabbinical Council of America*, <http://www.rabbis.org/>

*Свето писмо Старога и Новог завета* (1967), Британско и инострано библијско друштво, Београд.

*Wikipedia, the free encyclopedia*, <http://en.wikipedia.org>

---

<sup>25</sup> У круговима верника постоји и покрет који пропагира/верује у „модерну“ варијанту геоцентризма, која такође има све одлике псеудонауке.  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Modern\\_geocentrism](http://en.wikipedia.org/wiki/Modern_geocentrism)



## Литература

- Akyol Mustafa (2004), *Why Muslims Should Support Intelligent Design*, Contemporary Issues, Islamonline.net, 14/09/2004,  
<http://www.islamonline.net/english/Contemporary/2004/09/Article02.shtml>
- Bigg Claire (2006), *Russia: Creationism Finds Support Among Young*, Radio Free Europe, 10. 03. 2006, <http://www.rferl.org/featuresarticle/2006/03/c847984f-4125-404f-9f71-7d22c229112c.html>
- Vajnberg Stiven (1997), *Snovi o konačnoj teoriji* [Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, 1992.], Sfinga, SF CD-ROM 2, verzija 1.0 (ur. Z. Živković), Beograd
- Гавриловић Љиљана (2007), *Култура у излогу: ка новој музеологији*, Посебна издања Етнографског института САНУ 60, Београд.
- DeBrosse Jim (2007), *Creationist display creating controversy*, Dayton Daily News, 26, 05. 2007, <http://www.daytondailynews.com/l/content/oh/story/living/religion-faith/2007/05/26/ddn052607museuminside.html>
- Devečerski D. (2004), *Darvin čeka Boga*, Дневник, Нови Сад, 08. 09. 2004, <http://www.dnevnik.co.yu/arhiva/08-09-2004/Strane/drustvo.htm>
- Johnston John (2007), *Who Created Heaven and Earth – and When?*, The Enquirer, 20. 05. 2007, <http://news.enquirer.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070520/EDIT03/705200336/1023/BACK>
- Keller Ha Mim (1996), *Islam and Evolution*,  
<http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/evolve.htm>
- Langton James (2005), *In the beginning... Adam walked with dinosaurs*, Telegraph, London, 02. 01. 2005, <http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2005/01/02/weden02.xml>
- Majid Abdul, *The Muslim Responses to Evolution*, [http://www.irfi.org/articles/articles\\_151\\_200/muslim\\_responses\\_to\\_evolution.htm](http://www.irfi.org/articles/articles_151_200/muslim_responses_to_evolution.htm)
- Малешевић Мирослава (2007), *Хришћански идентитет секуларне Европе*, Гласник Етнографског института САНУ 55 (1), Београд, 9-28.
- Matthews Michael (2007), *If dinosaurs could talk ...*, <http://answersingenesis.org/museum/docs2005/0523dinosaurs.asp>
- Nanda Meera (2003-2004), *Postmodernism, Hindu nationalism and Vedic science*, Frontline 20, <http://www.frontlineonnet.com/fl2026/stories/20040102000607800.htm>
- Ortiz Brandon (2007), *New Kentucky museum promotes literal biblical view*, Ventura County Star, 2. 06. 2007, <http://www.venturacountystar.com/news/2007/jun/02/no-headline---le1fccreationmus02/>

- Power Carla (2004), *The New Crusade Fighting for God in a secular Europe*, Newsweek, 31. 10. 2004, <http://www.msnbc.msn.com/id/6370137/site/newsweek/>
- Ralph Matthew (2007) *IUS professors join academics in signing statement questioning Kentucky's Creation Museum*, The News and Tribune, 03. 06. 2007, [http://www.news-tribune.net/floydcounty/local\\_story\\_154082152.html?keyword=secondarystory](http://www.news-tribune.net/floydcounty/local_story_154082152.html?keyword=secondarystory)
- Rothstein Edward (2007), *Exploring the Nature of the Unnatural*, The New York Times, 25. 05. 2007, <http://www.nytimes.com/2007/05/25/arts/design/25myth.html?ex=1180929600&en=63f8d5d1a6518b74&ei=5070>
- Stamatović Milica (2005), *Ljiljana Čolić: Izvan vere ne umem da živim*, Видовдан, 30.08.2005, <http://www.vidovdan.org/article101.html>
- Hopkins Andrea (2007), *Dinosaurs, humans coexist in U.S. creation museum*, Reuters, 15. 01. 2007, <http://www.reuters.com/article/scienceNews/idUSN0841982720070115>
- Hurley Dan (2007), *Two museums, two views of human history*, The Cincinnati Post, 01. 06. 2007, <http://news.cincypost.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070601/LIFE/706010341/1005>
- Hutaff Matt (2007), *The Creation Museum: The Wackiest Place on Earth*, The Simon Magazine, 29. 05. 2007, [http://www.thesimon.com/magazine/articles/canon\\_fodder/01390\\_the\\_creation\\_museum\\_wackiest\\_place\\_earth.html](http://www.thesimon.com/magazine/articles/canon_fodder/01390_the_creation_museum_wackiest_place_earth.html)
- Campbell Duncan (2006), *Academics fight rise of creationism at universities*, The Guardian, 21. 02. 2006, <http://education.guardian.co.uk/higher/news/story/0,,1714171,00.html>
- Younge Gary, Julian Borger, *Schools in Kansas to challenge Darwinism*, The Guardian, November 11, 2005, <http://education.guardian.co.uk/schoolsworldwide/story/0,,1640160,00.html>

**Ljiljana Gavrilović**

## **Stories About the Truth and Tolerance: The Creators and the Created**

|   |
|---|
| <i>Key words:</i> museum, nature, science, religion,<br>evolution, creationism, democracy |
|---|

This work discusses creationism as a new form of religious fundamentalism, which is attacking not only modern science but also the foundations of secularism in Europe, America and almost the whole world, as well as how creationism is using the mechanisms of secular society/state, first of all museums and science in order to strengthen its influence.

At the same time a question is posed how much literally understood principles of general tolerance and democracy can subvert the existence of secular and multicultural society in which they arose.



**Срђан Радовић**

Етнографски институт САНУ  
srdjan@europa.com

## **Глобализација идентитета у закасној транзицији: представе о Европи и Србији међу студентима у Београду\***

Уз осетно наслеђе етно-центричних дискурса о Европи и због одсуства јасне јавне комуникације о европским интеграцијама, Србија, увелико захваћена процесом глобализације и неповратним реформама друштвеног система, симболички конституише свој културни идентитет у светлу нових односа у Европи. Садржај културних представа о Србији и Европи код београдских студената може указати на смер и динамику и перцепције Европе и симболичког самоконституисања нашег друштва у ширим оквирима.

*Кључне речи:* Европа, Србија, јавна комуникација, глобализација, транзиција, културна репрезентација

### **Evropa zdaj!**

Слоган реформисаних словеначких комуниста са самог почетка 90-их година парадигматичан је за расположење које је преовлађавало у највећем делу становништва и елита готово свих посткомунистичких земаља Средње и Источне Европе у доба након пада гвоздене завесе – промена друштвеног поретка истовремено је схватана и као повратак, или макар као стремљење, ка Европи, односно ка ономе што се перципирало као Европа (а што је обухватало претпостављан систем економских, политичких и културних вредности присутних у земљама са друге стране хладноратовског рова). Политика промена вођена је са мање више јасним циљем потпуног укључивања у евроатлантски (НАТО и Партнерство за мир), односно

---

\* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целости финансира МН РС.

европски (Европска Унија) политичко-сигурносни и привредни простор, а јавне дискурзивне праксе већином су се базирале на порукама о културној припадности Европи, било у варијанти наводног „повратка у Европу“ (из које су друштва била „отргнута“ комунистичком владавином), било преко оптимизмом набијених наратива „пута у Европу“, који се одвија захваљујући процесима друштвених и културних промена. Циљ транзиције у већини некадашњих социјалистичких земаља тако је био више него јасан – бар по питању тзв. европског пута – па су елите тих друштава су јавности слободно могле подастрти предизборни слоган српке владајуће партије из 1990. године: „Са нама нема неизвесности“. „*Evropa zdaj!*“<sup>1</sup> је као парола легитимно одражавала смер за будућност Словеније, а лако је могла бити кориштена и у већини других транзиционих земаља. У Србији 90-их година, пак, оваква синтагма не би у целости одговарала стању и хтењима у друштву – ситуацију би сликовитије приказао израз преформулисан у упитном облику, *Evropa zdaj?*, или једноставно – *Evropa?*

Стање фактичке изолације и свеопшти суноврат узрокован политичким и ратним ангажманима властодржаца крајем прошлог века, пратили су преовлађујући јавни наративи који су, за разлику од већине постјугословенских и других транзиционих држава, проблематизовали и концепт Европе, и место Србије у тако перципираној Европи. Реактуели-зовани су и раније рабљени политички митови о „трулом Западу“ и о декадентној Европи која је изгубила везу са Богом, човеком, етнијама и сл., те стога Србија не само да не треба да се врати/прикључи Европи – напротив, Србија је слика аутентичног, оригиналног, европејства.<sup>2</sup> Потпуно одвајање од историјског тока који је захватио друге посткомунистичке земље, било је, логично, пропраћено формирањем јавног дискурса који је наглашавао „другачијост“, различитост (често и супериорност) Србије у односу на остатак Европе, посебно оне која се перципирала као „Запад“. Та се претпостављена специфичност и уникатост нашег поднебља изражавала и кроз ново рециклирање идеје Балкана супротстављене идеји „Запада“, што је подразумевало критику западне и/или европске културе са становишта „контраоријентализма“ (пре свега есенцијализмом).<sup>3</sup> Претходно поменути наративи нису били једини у јавној сфери, али

<sup>1</sup> На нашем језику значи Европа сад!

<sup>2</sup> Ivan Čolović, *Politika simbola*, Radio B92, Beograd 1997, 43, 48. То нису посебно оригинални ставови, карактеристични било за 90-е године, било за Србију – слични мотиви су се јављали и у другим европским земљама (в. I. Čolović, n.d.), а исти су били присутни међу српском интелектуалном елитом и пре краја 20. века – в. Olivera Milosavljević, *U tradiciji nacionalizma: ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o "nama" i "drugima"*, HOZLJPS, Beograd 2002, 284-305.

<sup>3</sup> Aleksandar Bošković, *Balkan, Jugoistočna Evropa ili „Evropa“*, Etnologija svakodnevnog života, HOLJPS, Beograd 2005, 128, 129. Наравно, као што је друштвени тренутак Србије 90-их налагао „дементирање“ балканског дискурса у јавном говору, обрнут процес, протеривање Балкана из званичних дискурса неких пост-социјалистичких земаља, такође је био условљен политичком усмереношћу локалних елита – в. Nicole Lindstrom, *Between Europe and the Balkans: Mapping Slovenia and Croatia's "Return to Europe" in the 1990s*, *Dialectical Anthropology* 27, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, 316-326, и Dunja Rihtman-

су били преовлађујући, што се одразило и на ставове становништва Србије, где су се они или интериоризовали, или су јачали већ постојеће, слично или исто, културно знање. Тако С. Јансен на основу јавних и приватних наратива 90-их година у Србији уочава постојање већинских дискурса, који апроксимативно одговарају јавно десеминираним културним порукама и могу се условно одредити као националистички, и мањинских (условно речено – антинационалистичких, опозиционих дискурса), који доносе вредновање идеје Балкана и Европе супротстављено већинском схватању у Србији, а у доброј мери кореспондирају са већинским дискурсима бивших социјалистичких земаља – Европа означава скуп позитивних вредности, *ergo*, што више Европе а мање Балкана, тим боље.<sup>4</sup>

Преовлађујући (етноцентрични) дискурс о Европи 90-их није само формирао (или рециклирао) одређене представе о Европи, те о Србији у односу на Европу, већ је између две културне конструкције (Европе и Србије) поставио и прилично дубоку провалију – реално потпуно другачија историјска ситуација Србије и окружења 90-их (у односу на скоро сва друга постсоцијалистичка друштва) била је, углавном за домаћу употребу, објашњавана посебношћу, „другачијошћу“ Србије у односу на све остале, различитошћу која је таквог степена да је наша ситуација практично недокучива, неинтелигибилна за „изванце“, „друге“ (Европљане, „Западњаке“, и сл.). При том, тај однос није реципрочан – други, или Европа, за нас не представљају никакву непознаницу) – ово истицање само за нас карактеристичне, а другима неразумљиве, посебности пригодно је објашњавало и усамљеност и изолованост Србије на политичкој мапи Европе 90-их година.<sup>5</sup> У оваквој ситуацији, продуковање интеграционистичких, „евроинклузивних“, наратива није ни било очекивано, барем не у дискурсу већинског мишљења, тако да се уместо културне „евроинклузије“ (што је био случај у већини транзицијских

---

Auguštín, *Zašto i otkad se grozimo Balkana?*, Ulice moga grada, XX vek, Beograd 2000, 211-222.

<sup>4</sup> Stef Jansen, *Svakodnevni orijentalizam: Doživljaj „Balkana“/„Evrope“ u Beogradu i Zagrebu*, Filozofija i društvo XVIII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2001, 36, 37. У тексту поменути мањински дискурси такође пате од бољки оријентализације која је пак усмерена ка различитим сегментима непосредног социјалног оужења, што је елаборирано осим код Јансена на још неколико места.

<sup>5</sup> При чему се претпостављена другачијост објашњавала различитим чиниоцима – то је видно и у исказима упућеним странцима – нпр. наративно истрајавање на нашој посебности и репетитивно указивање да је томе узрок, пре свега, историја наше земље – в. Matijs van de Port, *'It takes a serb to Know a Serb': Uncovering the Roots of Obstinate Otherness in Serbia*, Critique of Anthropology Vol 19 (1), SAGE Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi 1999; хаотичност, ирационалност, и сл., али истовремено срчано живљење пуним плућима без освртања на диктате других – в. Zala Volčič, *The Notion of 'the West' in the Serbian National Imaginary*, European Journal of Cultural Studies 8 (2), SAGE Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi 2005, 161, 168; варијације на теме *Ante muralis christianitatis* и „земља на раскршћу“ – в. S. Jansen, n. d. 37, итд.

друштава), становништву Србије нудила/наметала културна „евроексклузија“ – Србија је, по тој визури, била „евроексклузивна“.<sup>6</sup>

Такав систем представа опстајао је (додатно реанимиран НАТО бомбардовањем 1999.г.) све до „петооктобарске револуције“ 2000. године. Формално политичко пребацивање Србије на пут за Европу свакако није могло избрисати културна схватања подгревавана и гајена најмање једно десетлеће, а чији корени сежу у даљу прошлост.<sup>7</sup> Ни она сама нису остајала непромењена и „урезана у стену“ у време Слободана Милошевића. Упркос политичкој и економској изолацији у то доба, Србија није могла остати потпуно искључена из неумитних процеса културне и привредне глобализације – у том смислу је, већ 90-их година, систем представа о културној (само)довољности и оригиналности Србије био контаминиран самом културном праксом – владавином конзумеризма, поп културе, постепеним развитком тржишне привреде, многим симболичким значајкама Европе/Запада од којих је званични наратив покушавао начинити отклон. У условима ограничене апропријације неминовних културних промена (услед објективних ограничавајућих фактора – политичке и привредне изолованости Србије), већински, „евроексклузивни“, дискурс мења се у смеру нечега што М. Малешевић означава као „национал-космополитизам“, систем вредности који је израз подвојеног идентитета који спаја контрадикторне елементе, и, укрштајући анти-европске/анти-западне и европске/западне вредности изражава комплексност локалног *love-hate* односа према свету.<sup>8</sup>

Тако се, са почетком новог миленијума, и са прокламованим напуштањем антиевропског (дис)курса у нашој земљи, отворио слободнији простор за преговарање културних значења код чланова друштва, будући да се сет културних вредности карактеристичних за 90-е године, иако и даље присутан, не промовише отворено путем јавног говора као нормиран национални дискурс. Ово поље културне негоцијације је при том још мање ограничено по питању културне конструкције нашег места у Европи, јер

<sup>6</sup> У сваком могућем значењу овог неологизма.

<sup>7</sup> О амбивалентном односу Србије према Европи током новије историје, те модернизацијским аспектима овог међуодноса в. Slobodan Miladinović, *Protivrečnosti kulturno-istorijskog nasleđa kao faktori (dez)integracije Srbije u evropske tokove*, Modeli kulturne politike u uslovima multikulturnih društava na Balkanu i evrointegracionih procesa, Filozofski fakultet u Nišu, Niš 2004, 84-88, и Latinka Perović, *Srbija u modernizacijskim procesima XIX i XX veka*, Žene i deca, HOLJPS, Beograd 2006. Наслеђе последње деценије 20. в. није једини ограничавајући фактор за превладавање препрека у процесу евроинтеграција – у најмању је руку упитна решеност (а свакако мотивација) и нових/стarih елита (након 5. октобра) на путу ка Европи, чему достатно сведоче званични политички наративи – то се луцидно осликава у опасци да се „антиевропски сентимент подстиче слоганом „Поносно у Европу“, при чему „поносно“ сасвим јасно изражава невољно пристајање, једно озлојеђено, гунђајуће „да“ Западу“ – Мирослава Малешевић, *Има ли нација на планети Рибок?*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања ЕИ САНУ 49, (ур. Драгана Радојичић), Београд 2003, 240.

<sup>8</sup> Иста, 254, 255.



некадашње културне поруке „евроексклузије“ у јавној комуникацији, путем које друштвене елите конституишу јавност са циљем уређења социјално релевантних односа у земљи,<sup>9</sup> нису супституисане културним порукама „евроинклузије“, када је формално започела друга фаза транзиције у Србији (као што је то био случај у другим бившим социјалистичким друштвима). Наиме, међу актуелном српском елитом није остварен општи политички консензус о „европској Србији“, и постепено се у јавној комуникацији почиње формулисати дискурс о евроинтеграцији Србије која је могућа само ако у њу улазимо „као Срби“, са чврсто дефинисаним културним и националним идентитетом.<sup>10</sup> Нејасноћа, нерезолутност и подвојеност актуелне поруке о Србији у Европи, осим о опредељености (односно неопредељености) већинских елита, сведоче и о наслеђеној резерви спрам Европе/Запада, која се у модификованом облику јавља у јавном говору, и преноси међу чланове друштва, у постојећи (наслеђени) систем културних вредности. На званичном нивоу европска интеграција најчешће се представља као једина реална (жељена или нежељена) опција за Србију, иако то није увек експлицитно формулисано. У складу са тим, и јавност показује подвојени однос према Европи – истовремено је присутна и рационална жеља за прикључењем, и емотивни отпор према Европи/Западу.<sup>11</sup>

Са фактичким крајем (само)изолације Србије, наше друштво се нашло у социо-културном миљеу који (ослобођен пређашњих политичких и правних баријера према свету), слично већини других европских друштава, све више бива захваћен процесом глобализације. Овај процес условљава даље културно и идентитетско самопозиционирање и друштва и његових чланова. Како Ападураи тврди, за разумевање процеса глобализације, од круцијалне је важности перцепција субјективног позиционирања одређене нације у светском поретку и њеног односа према Западу.<sup>12</sup> У ситуацији одсуства ранијих баријера у односу на глобализацију, али и без јасно формулисане јавне комуникације о нашем месту у Европи, или свету (која је само делом проевропска, пре би се могло рећи да је амбивалентна), чланови друштва примењују различите идентитетске стратегије самопозиционирања, ослоњени на претходно конструисан фонд културних знања и вредности. Са замахом глобализацијских процеса у нас, при стварању слике о другима (Европи) и нама, све већу важност има културна перцепција Србије код тих других

<sup>9</sup> Dubravko Škiljan, *Javni jezik, XX vek*, Beograd 1998, 110.

<sup>10</sup> Младена Прелић, *Србија у Европи? Митови и реалност на почетку XXI века*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Зборник ЕИ САНУ 22, (ур. Зорица Дивац), Београд 2006, 39, 40.

<sup>11</sup> Иста, 42. Половичност, конфузију и парцијалност јавне комуникације по питању евроинтеграција у нас правилно уочава А. Бошковић указујући на могуће трагичне далекосежне последице апострофирајући парадокс етноцентричног дискурса – „јер ако смо „ми“ у свему бољи, лепши и паметнији од „њих“ са „Запада“, зашто бисмо уопште кретали у било какве интеграционе процесе са „њима“?, А. Bošković, n. d, 131.

<sup>12</sup> Према Z. Volčić, n. d, 158, 159. У случају Србије, то би значило, пре свега осталог, позиционирање у односу на европски део евроатлантског жаришта глобализације.

(Европе) која са убрзањем процеса интеркултурног учења у све „глобализованијем“ свету, бива све доступнија и разумљивија члановима нашег друштва – значајан део садржаја представа о Европи и нашем месту у њој резултат су реакције на представе о нама – при том је могућ читав арсенал дискурзивних и идентитетских стратегија којима се адоптирају, модификују или одбијају наративи (често стереотипи и стигме) који долазе извана, од „других“.<sup>13</sup> У јеку транзиције у Србији, социокултурни оквир за формирање представа о Европи, и нашем месту у односу на њу, у највећој мери чине три извора културног сазнавања: раније етаблираним етноцентричним дискурсом о Европи, јавном комуникацијом актуелних елита, и културном сликом о Србији и њеном месту у Европи која долази из Европе. На страницама које следе биће учињен покушај да се испита садржај тих представа, и, колико је могуће, динамика промена у културној перцепцији Европе, и нас у односу на Европу.

\* \* \*

Културна концептуализација Европе и нашег односа према њој истраживана је међу студентском популацијом у Београду.<sup>14</sup> Ставови овакве групе испитаника занимљиви су из два разлога. Најпре, у питању су генерације младих људи укључених у процес политичке социјализације који би своју пуну социјалну и професионалну зрелост требало да достигну за десетак година, до када ће процес евроинтеграције наше земље бити ако не завршен, а оно пред свршетком – испитивање њихових ставова о Европи тим је битније. Студенти који су већином у својим раним двадесетим годинама могли би се означити као тзв. генерација продужене младости, група омладине која у нашем транзиционом друштву тек почиње са формирањем животних пројеката и започињањем њиховог остваривања.<sup>15</sup> Друго, садашњи студенти су будући интелектуалци, могући припадници будућих друштвених елита и потенцијални носиоци јавне комуникације, што значи и носиоци будућих културних порука о Европи. Упутно је осматрити њихову перцепцију Европе и нашег односа према њој, с обзиром на то да ће временом многи од

---

<sup>13</sup> Прецизније о томе видети у детаљној студији: Marko Živković, *Nešto između. Simbolička geografija Srbije*, Filozofija i društvo XVIII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2001.

<sup>14</sup> Ради се о сегменту једног ширег истраживања којим су обухваћени и београдски средњошколци, а које за циљ има испитивање културне концептуализације Европе, и нашег места у њој, међу школском и студентском омладином. Овакво испитивање је било могуће обавити захваљујући доброј вољи студената-испитаника да испуне упитник и разговарају са истраживачем, али и предусретљивости и помоћи сарадника/асистената факултета и неколицине студената који су несебично помогли аутору истраживања да дође до будућих испитаника, те да их заинтересују за учешће у истраживању.

<sup>15</sup> Srećko Mihailović, *Oduzimanje budućnosti: Omladina Srbije u vodama tranzicije*, Mladi zagubljeni u tranziciji, Centar za proučavanje alternativa, Beograd 2004, 22, 23.

њих, као припадници „културног апарата“, продуковати (или преносити или рециклирати) културне текстове који се десеминирају широј јавности.<sup>16</sup>

Истраживање је спроведено новембра и децембра 2006., те током јануара 2007. године. Њиме су обухваћени студенти Правног факултета (студенти 3. године) и Филозофског факултета Универзитета у Београду (већином са Одељења за етнологију и антропологију, студенти прве три године студија). Укупно је путем упитника испитана 131 особа, 80 на Правном факултету, и 51 на Филозофском<sup>17</sup>, а са њих десеторо обављен је интервју који се углавном заснивао на уоченим иницијалним карактеристикама садржаја урађених анкета. Анонимни упитник су већином чинила питања отвореног типа те неколико питања са понуђеним одговорима (од демографских карактеристика тражени су година старости, година студирања, пол и место становања). Испитаници су у тренутку истраживања имали од 17 до 30 година старости.<sup>18</sup> Студенткиње су бројније од студената (75 испитаница у односу на 56 испитаника), а већина испитаних живи на подручју Града Београда (75 испитаника), потом у централној Србији без Београда (38), Војводини (16) и иностранству (њих двоје).<sup>19</sup> Анкета са питањима отвореног типа згодно је средство за иницијално сабирање фокалних мотива који би касније били разрађени разговором. У случају када је тражено да се конкретно наведе шта се види као најзначајније карактеристике савремене Европе (без обзира на то да ли се ради о позитивним или негативним значајкама), диверзитет представа није био превелик (свакако мањи ако се упореди са ауто-депикијом), и оне су већ на почетку давале „радну верзију“ слике Европе.

Призор Европе међу студентима је дијапазониран од крајње негативних до идеалистички позитивних представа, и када се посматра збирно, и у појединачним случајевима. Готово да нема испитаника која има

<sup>16</sup> М. Živković, n. d, 80. Веза између актуелних елита, перцепције Запада/Европе и стварања различитих културних текстова у Србији, дотакнута је, између осталог, у Z. Volčič, n. d. Такође, анализирана је и евроафилијација и културно знање елита у нашој земљи, те последице које то производи при комуникацији са страним елитама – в. Vladimir Vuletić, *Between the National Past and (an) European Future*, Sociologija Vol. XLV No. 3, Jugoslovensko udruženje za sociologiju, Beograd 2003. Овде треба напоменути да група испитаника из овог истраживања није репрезентативна у статистичком смислу – анкетирање и разговор са њима обављени су пре свега са циљем уочавања проминентних културних представа, а не из разлога евалуирања културног хабитуса студената као друштвене групе.

<sup>17</sup> Већ је речено да су сви будући правници студенти треће године, док је код студената Филозофског факултета распоред испитаника по годинама студирања следећи: 1. година – 24 студента, 2. година – 17 студената, те 3. година – 10.

<sup>18</sup> Медијана старости испитаника је 22 године (на Филозофском факултету 21 година, а на Правном 22 године) – дистрибуција година студената је следећа: 17 година - 1 студент, 19 г. - 5 студената, 20 г. - 18, 21 г. - 31, 22 г. - 30, 23 г. - 18, 24 г. - 16, 25 г. - 6, 26 г. - 2, 28 г. - 1, и 30 г. - 3.

<sup>19</sup> Студенти из иностранства су девојка чији родитељи живе у Аустрији и студент из Босне и Херцеговине.

апсолутно афирмативан, идеалтипски став о новој, „уједињеној Европи“ какав су читаве масе становништва у источноевропским земљама поседовале на самим почецима транзиције у њиховим земљама – окаснела транзиција можда доноси и трезвенији поглед услед могућности компарације (а од значаја су вероватно и јавно комунициране културне поруке о Европи). Нити је, пак, Европа „црни враг“ – испитаници који су били конзистентни у негативној перцепцији савремене Европе били су тек спорадични. Већина заузима критички став истовремено дајући и позитивне и негативне оцене данашње Европе (која се најчешће перципира као Европска Унија). Међутим, приметна је чињеница да, док се позитивни аспекти по правилу не елаборирају у већој мери (ни писано ни вербално), негативни ставови редовно се систематски и излажу и образлажу – евроскепса је јача од евроафирмације, што може указивати и на даље јако виђење Европе као јасне „другости“, без обзира на формално приближавање и званични циљ прикључивања Европи. При том, од позитивних представа о Европи, у значајној мери је раширен једино позитивни стереотип о Европи високог стандарда живљења и развијене привреде, идеалистичка представа која је редовна у земљама транзиције,<sup>20</sup> док на другој страни постоји неколико група негативних представа које се и често јављају и редовно експлицирају, и које би могле бити означене као стереотипије<sup>21</sup> о којима ће у наставку бити дат краћи осврт.

У најчешћој визури Европе – Европа носи „бели/плави оковратник“ – највећи број исказа указивао је критички на базираност европских друштава на новцу, капиталу и/или претераном раду.<sup>22</sup> Слично образлагани ставови творе прилично есенцијализовану слику материјалистичке Европе, опседнуте профитом, радом и зарађивањем, због којих се жртвују многе друге (важније) ствари – већином је та слика дата у виду осуде заслепљеношти материјалним вредностима и робовања раду и новцу, а ређе као социјална критика.<sup>23</sup> Такве

<sup>20</sup> B. Petar-Emil Mitev, *Bulgarian Generations between European Integration and the Balkan Realities, Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, JUNIR – Centar za balkanske studije, Niš 2002, 38, 39. Осим представа који назначују економску моћ и стандард у Европи, често су присутне и представе о уређеност и стабилности европских држава те о високој разини грађанских права, али у знатно мањој мери.

<sup>21</sup> Макар у најширем могућем смислу, као „слике у нашим главама о свету који нас окружује, а које, под утицајем културе у којој живимо, формирамо и пре него што имамо прилику да га упознамо на основу личног искуства“ – Dragan Popadić i Mikloš Biro, *Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji*, Nova srpska politička misao br. 1-2, NP Vreme, Beograd 1999.

<sup>22</sup> Искази овакве садржине јавили су се 30 пута.

<sup>23</sup> „Материјалистичко схватање и виђење света, и тиме долази до губитка смисла и дезоријентисаности у погледу правих вредности...“ – студент 22 г.; „Све је базирано на новцу и материјалним стварима...“ – студенткиња 19 г.; „Похлепа...стално се јури за новцем и сувишношћу материјалих добара“ – студент 20 г.; „Презаузетост је код њих велика. Мислим да се превише посвећују каријери и да су превише опседнути новцем“ – студенткиња 22 г.; „Код њих је присутно израбљивање радника и социјална незаштитеност...све је у новцу, новцем се плаћа образовање, њим се плаћа и здравље...“ – студент 20 г.

представе су још присутније међу средњошколском омладином,<sup>24</sup> али не треба изгубити из вида да оне код испитаника нису апсолутно већинске, те да су често део прилично конфузног односа истовремене фасцинације економском моћи и стандардом Запада/Европе и неодобравања претпостављене радне етике Запада/Европе. У Србији се иначе често истичу вредноћа, радне навике, дисциплина и сл., код других (посебно Немаца, понекад Мађара и сл.), често, уз повремену критику, али ретко кад стигму.<sup>25</sup> Овакво схватање, стереотипизирано у односу на Европу *en generale*, уз додавање моралне стигме, у значајној мери прати оквир окциденталистичке критике капитализма и Запада као идолатрије новца и материјалног; међутим, овакво схватање излази донекле из матрице окцидентализма, јер као алтернативу посредно не нуди ни духовно ни херојско, већ прилично профано.<sup>26</sup>

Отуђеност је такође чест атрибут који се приписује савременој Европи,<sup>27</sup> из више разлога: због претпостављеног друштвеног/политичког устројства,<sup>28</sup> развоја масовне културе,<sup>29</sup> мањка духовних вредности,<sup>30</sup> пословних/радних обавеза,<sup>31</sup> итд. Такође се примећује и извештаченост, уштогљеност, која се сматра каткад карактеристиком контаката међу људима у Европи („Не свиђа ми се тај пластични однос међу људима“ – студенткиња 22 г.)<sup>32</sup> – то, консеквентно, може снизити квалитет живота („Мислим да су много озбиљни и да превише раде, а не забављају се довољно“ – студенткиња 21 г.), а сматра се да то код нас још увек није у целости случај („Људи су сувише уштогљени, а тога по мени код нас нема у тој мери“ – студенткиња 24 г.). Још се у знатнијој мери истичу (као негативна карактеристика) и либерализација друштвених односа<sup>33</sup>, те глобализација као неминован али лош процес. Униформне представе Европе свакако нема, али је чита тенденција да се Европа са једне стране замишља кроз позитивну слику о високом стандарду и привредној моћи, уз истовремено присуство негативних представа (материјалистичка депикција, алијенација, извештаченост и сл.)

<sup>24</sup> Srđan Radović, *Predstave beogradskih srednjoškolaca o Evropi*, Antropologija br. 1, CEAI, Beograd 2006, 69, 70.

<sup>25</sup> D. Popadić, M. Biro, n. d., M. Živković, n. d., 91.

<sup>26</sup> Ian Buruma, Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, The Penguin Press, New York 2004, 106-110. Више о томе касније у тексту.

<sup>27</sup> На различите начине формулисано, јављало се 20 пута у упитницима.

<sup>28</sup> „Форсира се систем понашања који доводи до отуђеног, емотивно осакаћеног, интелектуално туторисаног појединца...“ – студент 30 г.

<sup>29</sup> „Стварање зависности од мас-медија, уместо да се инсистира на развијању непосредних контаката међу људима...“ – студент 20 г.

<sup>30</sup> „...Затвореност и живот без бивства, одсуство духа и контакта са стварношћу“ – студент 22 г.

<sup>31</sup> „Постоји отуђеност и велика количина стреса услед броја радних часова...“ – студент 21 г.

<sup>32</sup> 19 пута навођено у упитницима.

<sup>33</sup> Где се махом апострофира либерализација у области полности и породичних односа.

које указују на претпостављену дехуманизацију и одсуство духовних вредности у модерној Европи (а што се јако ретко приписује и домаћем окружењу). При том су испитаници углавном прецизно елаборирали своја гледишта, и код многих се може утврдити постојање једне доста есенцијализоване слике Европе као турбине глобализације која значи и добар животни стандард и привредну моћ, али најчешће уз високу цену (претпостављено опадање/губљење људских, духовних и др. вредности) – знатна раширеност овакве визуре указује на могуће формирање етаблираног стереотипа.

И док код означавања Европе постоји одређена конзистентност, и мала диверсификованост у представама, на пољу самоозначавања наилази се на мању униформност представа, што је и логично. Од студената се тражило да наведу и образложе шта је по њима карактеристично за Србију, што је разликује од осталих земаља, односно која је *differentia specifica* нас у односу на друге Европљане, чиме се, између осталог, покушало контекстуализовати само-одређивање (позитивно или негативно) у односу на конкретног другог. Позитивних представа о „нама“ (очекивано) има знатно више, а међу негативним представама о Србији издвајају се ставови о раширеној корупцији, те стереотип да смо „ми лењ народ“.<sup>34</sup> Међу карактеристикама нашег друштва које су позитивне (а којима се оно разликује од остатка Европе) нема групе представа која би преовлађивала или се по учесталости истицала значајније у односу на све остале – најчешће се пак јављају четири врсте ставова, груписаних по блискости. Најпре су то ставови који „наш народ“, „нас“<sup>35</sup> види као великодушније, гостопримљивије, дружељубивије, а често и талентованије, од осталих Европљана (или бар већине њих)<sup>36</sup> – у сваком случају приписују нам се општељудски квалитети у већој мери него осталима. Истицање већег присуства добрих особина у својој групи него код других није необично, и већ је спомињано да позитивни аутостереотипови преовлађују, а што је очекивано у контексту помињане перцепције Европљана као отуђених, извештачених, и сл., док се на другој страни налазимо „ми“, као носиоци одговарајућих људских врлина. Такође се суперлативима описују не само људи, „ми“ као друштво, нација, и сл., већ и простор, односно Србија као географски појам. Изненађујуће често се, као нешто што Србију чини различитом од других, спомињало природно богатство, нетакнута природа, чињеница да је Србија лепша земља од других, а што није валоризовано, и

<sup>34</sup> Истраживање из 90-их година прошлог века указује да је „аутостереотип о Србима изразито диференциран, састављен искључиво од позитивних и веома изражених особина. Срби су гостољубиви, поносни, осећајни... Једине особине које су нешто мање изражене су: вредни, културни и мирољубиви.“ – в. D. Popadić, M. Biro, n. d.

<sup>35</sup> Где се на основу разговора видело да се под нама подразумевају било Срби, било становници Србије, у зависности од информанта.

<sup>36</sup> „Позитивна је наша великодушност – ми би сваког угостили а нас нико“ – студенткиња 20 г.; „Ми смо јако надарен народ – погледајте наше спортисте, или студенте – увек су најбољи када оду у иностранство...“ – студент 20 г.; „Ипак смо ми дружељубив народ...“ – студент 22 г.; искази сличне садржине јављали су се 28 пута.

сл.<sup>37</sup> Искazi и наpације које често подсећају на промотивни туристички спот, у неколико случајева су ишле напореда са представама о загађености и пропадању животне средине у Европи, што је каткад приказивано као цех индустријске развијености.

Трећа група представа којом су испитаници у значајнијем броју идентификовали Србију могла би се сажети колоквијалним изразом „опуштено“ или „општено“ – у питању је на различите начине формулисана представа о Србији као простору који омогућава *joie de vivre*, те њеним становницима као неспутаним, „опуштеним“, људима који уживају у животу и забави, што је и линија разлике са Европом која се ни у ком случају не перципира на тај начин, већ, како је раније наведено, пре као место у коме влада пластичност, алијенација и јурњава за зарадом. За разлику од тога, оваква визура Србију разликује као место слободног времена, уживања, понекад интензивног хедонизма, што је врло језгровито исказано одговором једног бруцоша у упитнику, који се задовољио набрајањем појмова: „ракија, туча, Гуча, *Exit*, провод, журке.“<sup>38</sup> Могло би се рећи да се овде ради о варијанти аутодескрипције која почиње да се претвара у аутостереотип о „разузданим, страсним и живућим“ Балканцима/Србима, којим се прави отклон од „рационалног“ Запада, а који истовремено усваја и слави стереотипе у доброј мери настале из западне оријентализације Балкана/Србије, и то махом у локалној, рециклираној (често комерцијалној) верзији.<sup>39</sup> По свему судећи, овакав систем представа све више јача у нас, за разлику од историјске, или митске, аскрипције, где се садржај идентитета, уз истовремено повлачење границе према другима, исказује преко представа о блиставој, или специфичној, тешкој, историји, или преко националног културног наслеђа и сл.<sup>40</sup> Још се у мањој мери, тек десетак пута, као ознаке посебности Србије спомињу црква, духовност, религијске вредности и сл., упркос томе што се ради о битним елементима националне аскрипције 90-их година, и то управо студентске популације, макар били често идеалтипски формулисани.<sup>41</sup> Макар у контексту „самоприказивања“ у односу на

<sup>37</sup> Представе о ванредној лепоти и (пре свега) природном богатству Србије јављале су се 25 пута у упитницима: „У Европи нема више такве природе, код нас је све очувано, имамо здраву средину, да не причамо о здравој храни...“ – студент 22 г.; „Србију издваја природа, шуме планине, итд., које су потпуно неискоришћене...“ – студенткиња 20 г.; „Србија јесте сиромашнија, али је лепша земља од већине других.“ – студент 22 г.

<sup>38</sup> 24 пута су писани искази овакве садржине. „Код нас је сигурно најбољи провод, и нису сви затворени по кућама преко дана, већ млади нормално излазе, нисмо спутани неким правилима...“ – студент 23 г.; „Позитивно је што имамо много слободног времена и провод је страва“ – студенткиња 20 г.; „Издава нас начин живота, наши људи су константно на улици, што ноћу што дању...“ – студенткиња 21 г.

<sup>39</sup> Z. Volčič, n. d., 161, 162.

<sup>40</sup> Историјске или културне чињенице (или митови) су се међу испитаницима истицале као дистинктивна карактеристика Србије (тек) 18 пута.

<sup>41</sup> Саша Недељковић, *Мит, религија и национални идентитет: Митологизација у Србији у пеиоу националне кризе*, Етноантрополошки проблеми н. с., год. 1 св. 1, Филозофски

конкретног другог (Европу), историја и религија изгледа играју мање битну улогу него раније.

## Уместо закључка

Србија је, барем се тако чини на основу контаката са студентима, с временом све мање земља хероја, ратника, историјских митова, или духовна авангарда „посрнуле“ Европе. Томе нису заслужне само политичке промене с почетка века и детронизација етноцентричног дискурса о Европи и свету у јавној комуникацији, посебно с обзиром на то да смо сведоци тек половичног раскида са наслеђем деведесетих година. Динамици културног самопредстављања у многоне доприноси узнатредовала глобализација у Србији – глобални капитализам није компатибилан ни са хероизмом, ни са прозелитизмом. Увелико захуктални процес глобализације у Србији, који се, посебно на културном плану, одвија и независно од формалних и политичких интеграција, налаже, како је раније речено, заузимање одређене позиције у односу на Запад/Европу. Често замишљање Европе као још увек јасне „другости“, сведочи о наслеђеној симболичкој „провалији“ између Србије и Европе, која је створена/појачана 90-их година, а амбивалентна слика о Европи која је богата и вредна, али истовремено и заслепљена материјалним и, на различите начине, дехуманизована,<sup>42</sup> значајно проистиче из наслеђеног евро-скептичног дискурса из прошлог века. Прелазак преко ове провалије, и промену, или макар модификовање, културне слике Европе (која, све и ако није перципирана на претходно описане начине, често еманира конфузију или контрадикцију), не треба очекивати без јасне јавне комуникације о Европи у Србији. Упркос званично прокламованом циљу (Европа), такве комуникације очито још нема, из разлога ипак нејасне усмерености елита (не само политичких) по питању европских интеграција и нашег места у свету који се глобализује – с обзиром на то да се још није искрено „преломило“ за Европу, јавни „евроинклузивни“ дискурси, који су били карактеристични за већину транзицијских друштава, и који су прожимали скоро целокупан идеолошки апарат државе, код нас нису још на видику.

У таквој ситуацији окциденталистичко поимање Европе израсло на основама старих система представа и даље живи, али нема моћ да се

---

факултет, Београд 2006, 167-169. О тада јакој улози и историје као елемента националног идентитета сведочи и тврдња да се „прошлост наводи као једино поље на којем су Срби конкурентни, чак супериорни у односу на многе економски развијеније народе.“ – Исти, 170.

<sup>42</sup> Представа, која упркос симплифицирањима узрокованих стереотипизацијом, релативно тачно указује на капиталистичке основе европског заједништва последњих деценија, али и данас, представља, с обзиром на околности настанка, „лабудову песму“, јер игнорише узнатредовали глобализацијски процес и, суштински, капиталистичку природу властитог социокултурног система, као и њихову неумитност у предвидљивој будућности – истовремено овакав систем представа не израња из оквира антикапиталистичке критике или алтернативе.



перципираном материјализму и империјализму Запада симболички одупре снагом Оријента или бившег Источног блока, нити је у ситуацији из 90-их година када је таква врста културног и симболичког отпора била могућа у време (а)историјске епизоде изолације Србије од света. Како су друштвене и политичке основе културног и симболичког контрастирања лимитиране фактичком „усисаношћу“ у процес глобализације и неповратном трансформацијом друштва, окциденталистичка визура Европе има све мање капацитете за самопредстављање Србије путем херојског и историјског етоса, етоса духовности и идеализма, а све више се окреће жовијалном, животном, природном. На тај начин, уместо позиционирања ка другима/Европи путем ратних подвига (из даље или ближе прошлости), поносног пркоса комбинованог са осећајем духовне надмоћности што је било карактеристично за ранији период<sup>43</sup>, ствара се, у наставку ове матрице репрезентације, не више толико симболички отпор, већ пре покушај културног омеђавања и самодефинисања спрам окружења захваћеног глобализацијом, који све више атерира са историјских и духовних висина у подручје свакодневног и профаног, чак баналног. Тако се на место ранијих опозиција „посрнула Европа“ – „поносна Србија“, декадентно – духовно и сличних, све више супротстављају конструкције „материјалистичка и дехуманизована Европа“ и „опуштена и жива Србија“, Европа индустрије и пластике (фактичке и симболичке) – Србија природе и кајмака/ајвара, итд. Оваквом културном контрастирању и самопозиционирању Србије у односу на окружење све више доприносе и јавни дискурси, који комуницирају и ка унутра и ка споља, и чак неки државни пројекти. И Србији и остатку Европе са различитих државних нивоа поручује се да је Србија земља шума, планина и понеке цркве (промотивни видео спот Туристичке организације Србије), њен главни град идеално место за викенд туре европских туриста жељних разуздане забаве на сплавовима, дочецима Нових година и у ресторанима са домаћом храном, итд. Културно „брендирање“ наше земље, и на званичном нивоу, као проминентне тачке савремене културне репрезентације Србије све више истура масовне музичке фестивале *Exit* и *Гуча*, где се овом другом ипак даје одређена предност услед његове претпостављене аутентичности и укореењености.<sup>44</sup> Делимично прикључивање појединих јавних наратива културној конструкцији Србије као земље сплавова, „опуштености“, ајвара и гостопримљивих „Балканаца“ указује на привлачност овакве врсте културног самопозиционирања у европским оквирима.

<sup>43</sup> А што се у најогољенијем, понекад и екстремном, облику манифестовало у доба НАТО бомбардовања 1999.г, када је и наративна и симболичка репрезентација у највећој мери и формално била упућена другима – в. Lidija Milic, *From Serbia with Hate: A Case Study in Globalization, Trauma, and Language*, *Dialectical Anthropology* 27, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

<sup>44</sup> Што је и потврђено са највишег нивоа исказом да „ко не разуме Гучу не разуме ни Србију.“ Детаљно о Гучи и трубаштву у Србији в. Мирослава Лукић-Крстановић, *Политика трубаштва – фолклор у простору националне моћи*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Зборник ЕИ САНУ 22, (ур. Зорица Дивац), Београд 2006.

Парадокс овакве врсте аутодепикције (изузме ли се комерцијално мотивисана промоција земље ка споља која неспретно експлоатише претпостављене туристичке мотиве посетилаца) је да она, покушавајући да културно омеђи и означи карактеристикама које су наводно аутентичне, другачије и позитивне, у исти мах заправо усваја и рециклира те исте карактеристике које су у доброј мери производ спољне (европске) перцепције Србије (често негативне и редовно стереотипизирани), где на крају пута најчешће вреба самоегзотизација са својим последицама.<sup>45</sup> Знатна присутност модификованих спољних перцепција о Србији при културном самопозиционирању у доба интензивирања процеса глобализације указује, осим на снагу тог процеса, и на одсуство идентитетских стратегија у нашем друштву у време транзиције. То се читује и преко жилавих окциденталистичких схватања Европе која су у доброј мери резултат одсуства (односно нејасноће и амбивалентности) јавне комуникације по том питању, што узрокује и непознавање и страх од неумитне глобализације који консеквентно одржава границу према другима/Европи. Оваква ситуација одлаже у доброј мери ионако закаснелу транзицију у Србији, свакако транзицију ка Европи која се чини неизбежном. Симболичко одлагање укључивања Србије у европски просор који се све брже шири, конфузно културно концептуализовање нашег места у Европи узроковано у великој мери неопредељеношћу елита и одсуством јасне јавне комуникације, постају претња да ће се у ситуацији укључености у неизбежну глобализацију на нашем континенту, а без недвосмислених културних порука и идентитетских стратегија, преображени локални *love-hate* однос према Европи претвори у *lose-lose* ситуацију за Србију у Европи, касну инклузију на коју се у малој мери утицало услед неопредељености у путу и наслеђа прошлог века.

---

<sup>45</sup> Више о томе у Z. Volčič, n. d., 162, 167, и M. Živković, n. d., 100, 105, 106.

**Srđan Radović**

## **Globalization of Identity in the Delayed Transition: Notions About Europe and Serbia Among Students in Belgrade**

*Key words:* Europe, Serbia, public communication,  
globalization, transition, cultural  
representation

Together with appreciable inheritance of ethno-centric discourses about Europe and a lack of clear public communication about European integrations Serbia, largely gripped by the process of globalization and irreversible reforms of social system, is constituting its cultural identity in the light of new relations in Europe. The content of cultural notions about Serbia and Europe that Belgrade students have can point to the direction, dynamics and perception of Europe and symbolic self-constituting of our society in the wider framework..



**Иван Ђорђевић**

Етнографски институт САНУ  
scedo@eunet.yu

## **Владе Дивац – недовршена транзициона бајка\***

У овом раду настојим да утврдим, анализирајући написе о кошаркашу Владе Дивцу, на који начин спортска штампа представља поједине истакнуте спортске личности, као и стратегије помоћу којих медији репрезентују, али и социјално конструишу одређене идентификационе праксе, пре свега везане за концепт националног идентитета. Покушаћу да покажем да медијска прича о познатом кошаркашу има структуру транзиционе бајке, у којој Дивац игра улогу „хероја“ још увек недовршене транзиције у Србији.

**Кључне речи:** спорт, национални идентитет, патриотизам, Владе Дивац, транзициона бајка

Свако ко је у протеклих неколико година листао спортску штампу или пратио емисије ове садржине путем електронских медија могао је запазити како су, рецимо, „Сакраменто Кингси“ нашег Дивца и Стојаковића тријумфовали против Павловићевог „Голден Стејта“,<sup>1</sup> или, пак, како нам предстоји „велики српски дерби“ у полуфиналу купа УЕФА, између украјинског *Шахтјора* и шпанске *Севилје*.<sup>2</sup>

Ови примери, као и низ сличних, говоре о једном тренду који је нарочито карактеристичан за медијски третман познатих спортских личности пореклом из Србије. Реч је о прилично парадоксалном настојању да се одређени спортски клубови из најразличитијих крајева света симболички трансформишу у „наше“, а због чињенице да у њима наступа један или више

---

\* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целости финансира МН РС.

<sup>1</sup> Ради се о клубовима америчке професионалне кошаркашке лиге (НБА).

<sup>2</sup> За ове клубове наступају фудбалски репрезентативци Србије – Игор Дуљај и Ивица Драгутиновић.

српских спортиста. Поставља се питање због чега је важно да се, на пример, милански *Интер* денотира кроз чињеницу да боје овог италијанског фудбалског клуба брани Дејан Станковић. Предмет овога рада биће анализа такве врсте медијске репрезентације српских професионалних спортиста који наступају у иностранству. Настојаћу да утврдим на који начин спортска штампа представља поједине истакнуте спортске личности, као и стратегије помоћу којих медији репрезентују, али и социјално конструишу одређене идентификационе праксе, пре свега везане за концепт националног идентитета. Као аналитички оквир, у овом раду биће разматран начин на који се у спортској штампи представља једна истакнута спортска личност пореклом из Србије – кошаркаш Владе Дивац.

## Глобално и локално

Пре него што се приступи анализи, неопходно је размотрити неколико важних процеса који су директно повезани са наведеним стратегијама медијске репрезентације спортиста. Наиме, одлазак професионалних спортских личности у иностранство свакако није „изум“ карактеристичан за последњу или за претходне две деценије. Таквих случајева је било увек, а неки од њих су чак привлачили приличну медијску пажњу и током шездесетих и седамдесетих година прошлог века, попут одласка фудбалера Драгана Џајића у француски клуб *Бастија*. Међутим, карактер трансфера професионалних спортиста у иностране клубове рапидно се мења крајем осамдесетих и почетком деведесетих година двадесетог века. Разлог за ову трансформацију лежи, пре свега, у драматичним променама које су захватиле глобални поредак, а које су се нужно рефлектовале и на спорт. Крах комунизма и последична трансформација капиталистичког поретка, која је довела до све већег утицаја глобалног крупног капитала и неупоредивог пораста мобилности људи и робе у односу на претходни период, произвели су и промене на спортском тржишту. Истовремено, на делу је и изузетно ширење могућности за масовно комуницирање, како преко електронских медија, тако и путем све развијенијег новог ресурса – Интернета. У том смислу, све више и више спортиста напушта локалне клубове, одлазећи у средине где се концентрише како капитал, тако наравно – и квалитет. Економска ситуација у којој се Србија нашла почетком деведесетих година прошлог века само је поспешила овај глобални процес у домаћем окружењу, тако да је било веће чудо чути да је неки фудбалер или кошаркаш, након стварања релативно респектабилног угледа на међународном нивоу, остао у земљи, него што је изненађење била вест о нечијем одласку.

Парадоксално, међутим, одласци домаћих спортиста у иностранство нису их удаљили из српског јавног живота, већ су они, практично, постали скоро свакодневни посетиоци наших дневних соба путем медија. Иако економски и политички изолована, Србија се, ипак, нашла под утицајем горенаведених глобалних трендова, нарочито у смислу повећања доступности информација. Тако су, паралелно са процесом све масовнијег одласка домаћих

спортиста, расли и број и квалитет преноса различитих спортских догађаја, претежно из западне Европе. Међутим, треба имати у виду да је, на ширем плану, медијска праћеност неког на пример, европског клуба у великој мери зависила и од тога да ли у њему наступа играч пореклом из Србије. Иако је несумњиво да би преноси утакмица европских фудбалских лига имали (и имају) своју публику без обзира на то да ли је реч о клубовима у којима игра неко „наш“, мора се имати у виду да управо та чињеница поспешује популарност датог тима, пре свега кроз медијски дискурс. При томе, треба знати да статус *нашег* спортисте у иностранству заслужује практично само онај који је ту врсту легитимизације доживео кроз успехе у националној репрезентацији. Таква врста идентификације нужно је повезана са чињеницом да спорт представља један моћан медиј, кроз који је могуће пратити конструисање, трансформацију и интериоризацију идеолошких дискурса, у овом случају везаних за национални идентитет, а да медијске репрезентације у спортској штампи веома често „конструишу нацију као хомогени колектив коме би претпостављени читалац требало да припада“.<sup>3</sup>

Занимљиво је, међутим, приметити да овакав начин медијске репрезентације „наших“ може бити читан и као директна последица промене статуса професионалних спортиста у глобализованом друштву. Наиме, крај осамдесетих година означио је и нестанак онога што би се могло назвати „државним спортским пројектима“.<sup>4</sup> Екстремност наведених примера свакако није била карактеристика репрезентације бивше Југославије, али је у одређеном смислу подразумевано да одазивање у репрезентацију представља не само „патриотски чин“, него и грађанску обавезу, чије је избегавање могло произвести и одређене последице по појединца. Глобална експанзија тржишта довела је, међутим, до скоро потпуне либерализације понуде и потражње професионалних спортиста. Држава на тај начин губи монопол над појединцима, који волшебно доспевају на специфично „тржиште лојалности“,<sup>5</sup> на коме постоји слободан избор сваког спортисте да ли ће, рецимо, наступати за репрезентацију или неће. Овде је веома важно приметити да таква врста испољавања патриотских осећања више не представља подразумевајућу него преговарајућу реалност, па се самим тим, у

<sup>3</sup> Више у: Иван Ђорђевић, *Спорт и национални идентитет. Фудбалска прича 'непостојеће нације'*, Антропологија 2, Београд 2006, 22-34, или у: Hywel Bishop, Adam Jaworski, *We beat 'em: nationalism and the hegemony of homogeneity in the British press reportage of Germany versus England during Euro 2000*, Discourse and Society, Vol 14 (3), SAGE, London 2003.

<sup>4</sup> Типичан пример у колективним спортовима јесте случај румунског фудбалског клуба *Steaua* из Букурешта, који је, као први тим из источне Европе коме је то пошло за руком, освојио Куп шампиона Европе 1987. године. Стварање овог тима било је у потпуности финансирано и вођено од стране Чаушескуовог режима, како кроз сурову дисциплину, тако и путем привилегија које су, за разлику од осталих грађана, имали фудбалери. У појединачним спортовима, најпознатији пример је пројекат некадашње Демократске Републике Немачке, везан за атлетику и пливање, а који је услед суровог третмана, пре свега спортисткиња, довео и до катастрофалних последица по њихово здравље.

<sup>5</sup> Ariun Appadurai, *Sovereignty without territoriality* in P. Yaeger (Ed.), *The Geography of identity*, University of Michigan Press 1996, 40-58.

одређеном смислу, амблем „националног добра“ преноси са колектива на појединца. Дакле, професионални спортисти, који представљају типичан пример „транснационалних грађана и глобалних бизнисмена, који истовремено настањују како национални тако и транснационални простор“, истовремено свесно, и наизглед парадоксално, могу служити као „националне културне иконе у функцији формирања и реафирмације националних идентитета“.<sup>6</sup>

Дистинкција коју овде правим важна је зато што се на нивоу локалне заједнице однос према спортисти у иностранству успоставља, пре свега, кроз медијску репрезентацију, на нивоу националне легитимизације. Та врста потврђивања најчешће се манифестује кроз жељу за наступом у дресу репрезентације (или, у случају индивидуалних спортова, играњем под државним обележјима), као врхунски патриотски акт који један спортиста може да реализује. У том случају, овај „транснационални бизнисмен“ може да рачуна на адекватан третман у земљи свог порекла, бивајући посматран не само као „наш човек који је успео у иностранству“, већ и као својеврсна икона која репрезентује пожељне националне особине, па ће му бити „опроштена“ евентуална одступања од „уобичајених правила“, попут узимања туђег држављанства или брака са странкињом. Уколико оваква потврда изостане, са великом вероватноћом се може претпоставити да ће спортиста у најбољем случају бити игнорисан, ако већ не и отворено критикован.

Наведена врста легитимизације омогућава, дакле, стално присуство професионалног спортисте у медијима земље свог порекла, без обзира на то колико дуго он избива из ње и колико често физички борави на њеном тлу. У даљем тексту настојаћу да анализирам начин на који се у медијима представљају врхунски спортисти из Србије који наступају/су наступали у иностранству, на примеру кошаркаша Владе Дивца, током његове каријере и по њеном завршетку. Као интерпретативни оквир користићу концепт „познате личности“ (celebrity), схваћене као „појам који обухвата различита испољавања јавне индивидуалности (херој, звезда, лидер, славан, чувен) које постоје и делују унутар популарне културе“.<sup>8</sup> У том смислу, треба имати у виду да ниједног тренутка не настојим да анализирам личне ставове или убеђења наведеног спортисте, већ представе које се о њему у медијима стварају, као и поруке које се путем тих репрезентација преносе.

<sup>6</sup> Lloyd L. Wong, Ricardo Trumper, *Global celebrity athletes and nationalism*, Journal of Sport and Social Issues 26, London 2002, 168.

<sup>7</sup> Интересантно је осматрити медијски третман појединих кошаркаша који су у јавности означени као „кривци“ за лоше резултате наше репрезентације на протекла два велика такмичења, било због „недоличног понашања и стварања лоше атмосфере“, било због неодазивања позиву. Од хероја нације из Индијанаполиса 2002. године, када је репрезентација освојила титулу првака света, већина њих се или готово уопште не помиње, или се то чини у негативном контексту, као што је случај са Владимиром Радмановићем, у случају недавног инцидента, тј. кршења интерних правила, због кога је био приморан да плати огромну суму као казну свом клубу у Америци.

<sup>8</sup> L. Wong, R Trumper, n. d., 173.



## Владе Дивац – најпознатији Србин на свету<sup>9</sup>

“Отишао је у кошаркашку пензију, и право у легенду. Владе Дивац, први Србин после Николе Тесле који је натерао Американце да правилно изговарају име и презиме са ових простора, више неће забављати милионе људи на планети којима је баскет на срцу. Он је спортиста који је у две земље остварио амерички сан.”<sup>10</sup>

Овај врхунски кошаркаш и „доказани суперпатриота“<sup>11</sup> представља већ више од двадесет година, колико је трајала његова спортска каријера,<sup>12</sup> једну од централних личности у српској спортској штампи. Иако је Дивац још 1989. године напустио Србију и постао играч у америчкој професионалној НБА лиги, његово присуство у медијима не само да се није смањивало, већ је и добило на интензитету. Први и прилично очигледан разлог за то јесте чињеница да је почетком деведесетих, током мучног и крвавог процеса распада бивше Југославије, у Србији постојао занемарљиво мали број личности чија дела нису евалуирана кроз призму политике или рата и чији углед у свету, упркос све негативнијој слици коју је земља имала, није долазио у питање. Међутим, праву прекретницу у дефинисању статуса репрезентативца, а нарочито Владе Дивца као једног од предводника генерације, представља учешће кошаркашке репрезентације тадашње СРЈ на Европском првенству у Атини 1995. године,<sup>13</sup> односно њен тријумфални повратак на међународна спортска такмичења након укидања санкција УН. Спортски успех, као вероватно једини којим се у том тренутку осиромашена и стигматизована земља могла подичити, преко ноћи је кошаркаше трансформисао у хероје нације. Иако до тада често помињани, истакнути репрезентативци су од момента освајања европског злата постали неизоставна и свакодневна тема сваке спортске рубрике. Некако у исто време, релативно релаксирање притиска међународне заједнице након престанка рата у Босни и Херцеговини омогућило је и много већи продор информација „из света“, са овде нарочито важним акцентом на америчку НБА лигу. Владе Дивац се више не помиње у релативно штурим агенцијским извештајима са утакмица или у

---

<sup>9</sup> На овај начин дневни лист *Kurir* веома често започиње чланке који говоре о Владе Дивцу.

<sup>10</sup> Предраг Мрмак, *Владе Дивац: Од Пријеполја до Лос Анђелеса*, фељтон у дневном листу *Вечерње новости*, 30. 10. 2005.

<sup>11</sup> Глас јавности, 16. мај 2000.

<sup>12</sup> О биографији Владе Дивца више в. на: [http://www.nba.com/playerfile/vlade\\_divac/bio.html](http://www.nba.com/playerfile/vlade_divac/bio.html) или на [www.sr.wikipedia.org](http://www.sr.wikipedia.org)

<sup>13</sup> Репрезентација је освојила златну медаљу, праћену великим слављем на улицама широм земље.

ретким репортажама,<sup>14</sup> већ се од тада његова слика у медијима лагано мења у представу о неизоставном шрафу сваког тима у коме наступа. Тако се у репортажи са једне утакмице наводи да „када је лопта у његовим рукама, Дивац може све“, уз коментар како се Владе посебно истицао „енергијом, ентузијазмом и префињеним пасовима“.<sup>15</sup> Дивац, такође, „на терену делује као професор, а остали 'краљеви' као студенти“, док његови саиграчи истичу да „када Дивац пружи партију као против Филадельфије, лако је одиграти меч... Питање, ко ће тад победити, излишно је“.<sup>16</sup> Његове вредности увиђа и један од најбољих кошаркаша данашњице, Коби Брајант, који каже: „Када се вратио у Лос Анђелес, видели смо колико је Владе значио Сакраменту. Он је заиста сјајан човек и велики играч, и право је задовољство бити са њим у тиму“.<sup>17</sup> Нашег кошаркаша, међутим, не цене само саиграчи, него и противници. Тако тренер супарничког тима, након победе у утакмици у којој Дивац није играо, закључује: „Владе је лепак који спаја играче Сакрамента. Он је кључ њихове игре и, ако могу тако да кажем, имали смо среће да је болестан и да није играо против нас“.<sup>18</sup> „Глас јавности“, преносећи писање америчких медија, налази Дивцу и једну „замерку“: „Дивац је током читаве НБА каријере своју игру подредио колективу. Управо то показује његову величину као играча. Никад није био себичан. Међутим, то је неки пут и погрешно, јер Владе дефинитвно има још много тога да покаже. Једноставно, он је сигурно један од најбољих центара НБА“.<sup>19</sup>

Круна америчке каријере овог кошаркаша свакако је био наступ на утакмици „Свих звезда“, на којој се једном годишње окупљају најбољи играчи који у том тренутку наступају у НБА, „где је био једини белац међу црним мајсторима под оброчима, и то као први Европљанин који се није кошаркашки образовао у САД“.<sup>20</sup>

Дивчева неспорна кошаркашка величина није се огледала, међутим, само у наступу на терену, већ је он представљао „главног 'кривца' што је тим дисао као једна велика породица“.<sup>21</sup> У чланку под насловом „Зајебант“, Куирр наводи како се „многи у главном граду Калифорније са сетом сећају времена када је у свлачионици 'краљева' све прштало од шале и зезања и када је Сакраменто био страх и трепет за најјаче тимове лиге“, закључујући како су

---

<sup>14</sup> Иако је већ у својој првој сезони успео да се избори за члана најбоље петорке дебитаната, а 1991. године и да заигра у финалу НБА лиге, слабија доступност информација, непостојање могућности преноса утакмица, али и тада важније „патриотске“ теме, држале су Дивца на релативној маргини јавности.

<sup>15</sup> Глас јавности, 5. април 2000.

<sup>16</sup> Исто.

<sup>17</sup> Kurir, 18. и 19. децембар 2004.

<sup>18</sup> Blic, 15. март 2003.

<sup>19</sup> Глас јавности, 5. април 2000.

<sup>20</sup> <http://www.mycity.co.yu/Kosarka/Vlade-Divac-lik-i-delo.html>

<sup>21</sup> Kurir, 24. и 25. децембар 2005.

„то била времена“.<sup>22</sup> Очигледно је и „да наши играчи у НБА лиги имају велики утицај на тамнопуте кошаркаше и да су већина, у односу на Америке, прави мангупи... Тако је мала српска комуна у Сакраменту саиграчима често правила разне зврчке, а Стојаковић и Дивац били су омиљени ликови у клубу... Владе је, док је играо у Шарлоту, центра Мета Гајгера учио да диже три прста, а много тога занимљивог би могао да исприча и Дивчев ортак, један од најбољих шутера свих времена Глен Рајс“.<sup>23</sup>

Дивчево кошаркашко умеће представља, логично, једну од централних тема о њему у домаћој спортској штампи. Испоставља се, међутим, да играчко знање представља нужан, али не и довољан услов за конструисање представе о његовој величини. Дивац, наиме, није само „један од најбољих центара у НБА“ и „човек који са лоптом може све“, већ је он и „лепак екипе“, „кривац што тим функционише као велика породица“ и „мангуп“. На тај начин успоставља се дистинкција између врхунског атлете чије играчке способности нису под знаком питања, али који представља само „машину за давање кошева“, и кошаркаша, који уз све наведено поседује и шарм, несебичност и смисао за шалу. У конструисању слике о Влади Дивцу на делу је, дакле, једна од омиљених стратегија домаћег спортског новинарства – стварање представе о „нама“, онима које красе маштовитост, креативност и духовитост, насупрот „њима“ – „занатски бескрекорним прецизним машинеријама“.<sup>24</sup> Оваква врста стереотипизирања није, међутим, карактеристична само за спорт, већ је реч о много шире распрострањеном јавном наративу, у коме се „другима“ препушта улога снажнијих ентитета, који поседују симболичка и материјална средства за наметање слике о себи, као о модернијим и цивилизованијим друштвима у односу на „нас“. У овој својеврсној „борби за представљање“, јавни дискурс, међутим, настоји да прихваћену слику реартикулише тако да одговара „нашим“ интересима и жељама, што се најчешће огледа у представи према којој „ми можда јесмо насилни, ирационални или луди, али имамо – срце“.<sup>25</sup> Таква стратегија у медијском представљању, дакле, „признаје“ да вероватно постоје бољи кошаркаши од Владе Дивца, али и да би њихов лични и клупски успех био далеко мањи без утицаја специфичног „српског духа“ на уходану и беспрекорну, али хладну и безличну машинерију једног америчког професионалног кошаркашког тима.

Да Владе Дивац није само велики кошаркаш, него пак „још већи изван паркета“,<sup>26</sup> сведочи чланак из „Гласа јавности“, у коме се наводи како га Американци „неће памтити као најбољег асистента међу центрима... као

---

<sup>22</sup> Исто.

<sup>23</sup> Kurig, 20. фебруар 2007.

<sup>24</sup> Иван Чоловић, *Дивља књижевност*, Београд 1985, 222-237.

<sup>25</sup> Zala Volčič, *The notion of 'the West' in the Serbian national imaginary*, European Journal of Cultural Studies, 8, 155; SAGE, London, Thousand Oaks CA and New York 2005, 161.

<sup>26</sup> Глас јавности, 13. јун 2005.

човека који је rame уз rame са Мециком Џонсоном довео Лејкерсе у финале 1991. године. Напротив, углавном ће га памтити по вантеренским активностима. Али, за разлику од нас, они имају среће да не знају за Дивчево ратовање са моћницима у нашем савезу и кошарци уопште, са Јадранском лигом, са корупцијом у Влади. Али, знају за 'Групу 7', коју је Дивац... основао како би помогао деци која су највише страдала због свега што се на овим просторима десило у последњој деценији најдужега века у нашој историји".<sup>27</sup>

Дивчева веома изражена хуманитарна активност представља још једну битну тачку у конструкцији медијске слике о њему. Тако, рецимо, у чланку под насловом „Хуманост без граница“, „Глас јавности“ наводи:

„Све време рата у Југославији Владе Дивац је у себи скривао забринутост. Покушавао је да заборави на патње свог народа, на утакмицама скакао, шутирао... Али, када су се гасили рефлектори на његово лице враћао се онај забринут израз. Тада се у Дивцу родила идеја да кошарку, посебно новац, искористи за борбу против мржње. Основао је фондацију хуманитарног карактера!“<sup>28</sup>

Хуманост српског кошаркаша налази се у првом плану и у репортажи са утакмице коју је његов амерички тим играо управо током насиља на Косову 2004. године, у којој се истиче како је „против Хјустона играо за децу са Косова“, уз констатацију да је „много пута у својој каријери Владе Дивац био херој. На терену и ван њега“.<sup>29</sup> Његова добротворна делатност, међутим, испољава се и у ситуацијама када би то мало ко очекивао. Наиме, у једној телевизијској емисији Дивац је био жртва тзв „скривене камере“, у којој је лажно оптужен да је у светским медијима изјавио како подржава независност Косова. Иако је „те вечери мењао боју лица од зелене до црне“, <sup>30</sup> „Курир“ закључује како је „најважније да је Дивац још једном показао колико је велики и схватио ову шалу и да је као последица настала једна хуманитарна акција, у којој ће преко потребну помоћ добити једна породица из Сремске Митровице“.<sup>31</sup>

Владе Дивац, међутим, свој хуманитарни рад није ограничио само на просторе Србије. У чланку „Дивац као Буш и Клинтон“ наводи се да је

„легендарни кошаркаш Владе Дивац дефинитивно ушао међу великане Америке пошто је пре неколико дана одликован престижном Медаљом части острва Елис.“<sup>32</sup> Тако је Владе први

---

<sup>27</sup> Исто.

<sup>28</sup> Глас јавности, 26. март 2000.

<sup>29</sup> Kurir, 24. март 2004.

<sup>30</sup> Kurir, 5. март 2007.

<sup>31</sup> Kurir, 18. март 2007.

<sup>32</sup> Ова медаља је намењена грађанима Америке који имају посебне заслуге и живот посвећују унапређењу и промоцији вредности заједнице, грађењу мостова међу различитим етничким групама у Америци и ван ње.

Србин који је ушао у пробрано друштво бивших председника САД Била Клинтона, Џорџа Буша, Роналда Регана, Џимија Картера, Ричарда Никсона, генерала Колина Пауела...<sup>33</sup>

Наш кошаркаш је и „краљ на терену, обичан човек на улици, кошаркашка звезда великог срца пред очима деце у Америци и отаџбини“,<sup>34</sup> „Божји бата“<sup>35</sup> и „хумани камионџија“, који је „лично возећи камион... попут свог холивудског комшије, славног глумца Шона Пена, одлучио да активно учествује у хуманитарној акцији за жртве урагана Катрина“.<sup>36</sup>

Истицање хуманитарних активности познатих личности попут Владе Дивца свакако има за циљ да представи црту људскости у карактеру особа које, према општем мишљењу, „на лак начин долазе до огромног новца“ и које су, према речима самог кошаркаша, „у животу стекле више него што им треба и сада је прилика да нешто и врате“.<sup>37</sup> Такав став свакако говори о личним Дивчевим особинама, али је интересантно приметити на који се начин оваква врста ангажмана медијски репрезентује. Са једне стране, наглашава се добротворни рад усмерен ка овдашњим просторима, у први план истичући не само хуманост него и високи степен патриотизма. Са друге стране, међутим, Дивац је представљен као неко ко стаје раме уз раме са Бушом и Клинтоним и ко, заједно са Шоном Пенем, учествује у акцији глобалних размера, попут помоћи жртвама цунамија у Индонезији или урагана Катрина у САД.<sup>38</sup> На тај начин, кошаркаш се измешта из локалног контекста и инкорпорира се у свет „великих играча“, у коме су, у последње време, људи са ових простора углавном боравили у својству „балканских касапа“ и ратних злочинаца. Тако се, преко личности Владе Дивца, углавном негативно конотирани амерички председници смештају у позитиван контекст, чиме се, заправо, тежи истицању чињенице да чак и у таквом „неправедном“ свету „ми“ можемо имати свог достојног представника, који је не само велики хуманиста, већ је и доказани патриота.

Владе Дивац своје деловање на јавној сцени Србије није, међутим, ограничио само на спортско-хуманитарне активности, већ се ангажовао и на ширем – условно речено – друштвено-политичком плану.<sup>39</sup> Дивац је, рецимо,

---

<sup>33</sup> Kurir, 17. мај 2006.

<sup>34</sup> Вечерње новости, 18. јул 2004.

<sup>35</sup> Глас Јавности, 26. децембар 2000.

<sup>36</sup> Kurir, 15. септембар 2005.

<sup>37</sup> Исто.

<sup>38</sup> О односу државе, медија и друштва према катастрофама светских размера, попут наведених, в. у: Срђан Радовић, *Дневник о цунамију*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 277-291.

<sup>39</sup> О утицају познатих спортиста на формирање јавног мњења у политици в. веома интересантну студију: David J. Jackson, Thomas I. A. Darrow, *The Influence of Celebrity Endorsements on Young Adults' Political Opinions*, The Harvard International Journal of Press/Politics, 10, 80, SAGE, 2005.

током тромесечних грађанских и студентских протеста 1996. и 1997. године писмено подржао опозицију, улазећи тиме директно у конфронтацију са Милошевићевим режимом. Објашњавајући овај свој гест, он је истакао да је тим чином желео да пружи подршку „младим људима који су увек у праву“, додајући како ће „народ увек подржати...“<sup>40</sup> Током интервенције НАТО пакта 1999. године, кошаркаш је у бројним наступима у америчким медијима јасно осудио бомбардовање, наводећи да тиме не показује лојалност Милошевићу, већ да је „проблем у недужном народу који плаћа цене непромишљених одлука политичара овде, из Америке и осталих чланица НАТО“.<sup>41</sup> Такав „суперпатриотски“<sup>42</sup> наступ у медијима окарактерисан је коментарима попут следећег: „Владе Дивац је још једном показао Америци и целом свету колики је Србин“.<sup>43</sup>

Са оваквим ореолом великог патриоте, али и противника недемократског режима,<sup>44</sup> Владе Дивац у петооктобарске промене улази „на страни победника“ и већ 6. октобра се у медијима могло прочитати да је прослављени кошаркаш „из Сакраманта пожелео срећну слободу свом народу“,<sup>45</sup> уз подсећање како „никада није заборавио на патње нашег народа током последње деценије“, и да иако „није био у домовини када су на југословенско тле падале НАТО бомбе, водио је најтежу битку, речима, у Америци, објашњавајући бесмисленост НАТО агресије...“<sup>46</sup>

У постпетоктобарској Србији, медијско представљање Владе Дивца премешта фокус са, условно речено, политике на економију<sup>47</sup>. Након безуспешног покушаја инвестирања кроз приватизацију два велика српска предузећа, фабрике минералне воде „Књаз Милош“ и Новинско-издавачког предузећа „Новости“, кошаркаш се, како описује „Глас јавности“, „нашао други пут међу Србима: Први пут је био и остао запамћен за сва времена по баскету. Такав, незабораван и највећи, дошао је, после петооктобарске револуције, у своју „домају“ да инвестира. У првом покушају у „Књазу“

---

<sup>40</sup> Vreme бр. 458, *Ispovest Vlade Divca*, 16. октобар 1999.

<sup>41</sup> Глас јавности, 16. мај 2000.

<sup>42</sup> Исто.

<sup>43</sup> Глас јавности, 28. март 1999.

<sup>44</sup> Конфронтација са режимом Дивцу није донела личне непријатности, али је, рецимо, директном интервенцијом државног врха спречен његов избор у Међународни олимпијски комитет, као представника СРЈ. Такође, према речима новинара некадашњих режимских медија, није било пожељно објављивати текстове о њему, а уколико то није било могуће избећи, његово име се никако није смело наћи у наслову чланка. Види у Предраг Мрмак, н. д.

<sup>45</sup> Blic, 6. октобар 2000.

<sup>46</sup> Глас јавности, 6. октобар 2000.

<sup>47</sup> Владе Дивац је безуспешно покушао да приватизује два велика предузећа – „Књаз Милош“ и НИП „Новости“. Тема овог рада није везана за саму процедуру приватизације нити за одређивање ваљаности овог процеса, већ искључиво третира начин на који је Владе Дивац, као учесник у догађајима, репрезентован у домаћим штампаним медијима.

попио је банану од неких са Кајманских острва. У другом покушају, код Мањиних „Вечерњих новости“, много пута фаулиран и опструиран. Најзад се, после одлука Вишег трговинског и Врховног суда, чинило да су моћни „М“-ови поражени, и да су се „Влади Национале“ и његовим *чистим парам*а (*подвукао аутор*), српске фирме и институције коначно 'отвориле'.<sup>48</sup>

Слично става је и дневник „Данас“, који наводи како се показало да су „притисци и уцене јачи од жеље да се помогне друштву“, <sup>49</sup> док Б92 истиче да „се у Србији често сумња у приватизације великих компанија и порекло новца нових бизнисмена, док је Дивчев новац зарађен на јаван начин, а прошао је и све контроле пореског система САД, најригорознијег на свету“. <sup>50</sup>

Сам кошаркаш, објашњавајући своју мотивацију да учествује у приватизацији српских фирми, наводи како „су његове намере да инвестира у Србију биле искрене и часне“<sup>51</sup> и да „се у својој 38. години осећа као дужник Србије и њених људи, па жели да, кроз неке нове активности и ангажмане, помогне својој земљи, многобројним знаним и незнатим пријатељима“:

„Да заједничким снагама изградимо једну нову Србију, бољу и богатију за већину грађана, потпуно различиту од ове данашње, где благодети и привилегије ужива узани круг повезаних 'моћника' из власти и 'домаћег' бизниса... Вероватно је проблем у мени, неприлагођеном на оваква правила, са патријархалним схватањима живота. Кад томе додате још и школовање у Америци, где владају њихови закони, институције, систем пореза, ствари постају јасније...“<sup>52</sup> Дивац објашњава и да Србијом хара „та транзицијска бескрупулозност и 'умешност' која усређује мали и одабрани број људи који су се у протеклих пар година енорно обогатили (не рачунајући у ову групу богаташе од пре 5. октобра, који су се обогатили на ратном профитерству и свему ономе што санкције и рат са собом доносе у сфери сиве и криминалне економије)“.<sup>53</sup>

Ипак, кошаркаш истиче како „неизоставно жели да учествује у великом пројекту да Србији вратимо достојанство, самопоштовање и међународни углед“.<sup>54</sup> Напомињући како је свестан да би многи желели да се он више никада не врати у Србију, Дивац наглашава да им „тај ужитак неће приуштити“:

---

<sup>48</sup> Глас јавности, 1. август 2006.

<sup>49</sup> Danas, 21. јул 2006.

<sup>50</sup> www.b92.net, Вести за 21. јул 2006.

<sup>51</sup> Блиц, 21. јул 2006.

<sup>52</sup> Глас јавности, 1. август 2006.

<sup>53</sup> Глас јавности, 2. август 2006.

<sup>54</sup> Исто.

„Никад се нећу одрећи своје вере, народа и своје земље! Али ћу се зато у сваком тренутку одрећи људи који воде државу на начин на који је воде! Знам да би неки били врло срећни, не само због 'Књаза', већ и због кошарке и других ствари, да се више никад не вратим у Србију, како би и даље могли несметано да мешетаре и уништавају преостале вредности које нису успели у протеклих 15 година“.<sup>55</sup>

Медијска репрезентација Владе Дивца пре петооктобарских промена указује на две кључне представе које штампа ствара о њему. Са једне стране, он је „доказани патриота“, човек који „никада није заборавио на патње нашег народа“ и који се јасно успротивио НАТО интервенцији. Истовремено, он је и оштро супротстављен владајућем режиму, али не као активиста или симпатизер било које политичке партије, већ је „увек на страни народа“. Након петог октобра, Дивац, као човек пун поверења у нове демократске институције, настоји да свој новац инвестира у Србију, у чему бива онемогућен. Ипак, упркос неуспеху, он не одустаје, већ и даље жели „да заједничким снагама изградимо нову, бољу и богатију Србију“.

У првом случају, пре октобарских промена, представа коју медији стварају о Дивцу може се окарактерисати као слика прве фазе транзиције,<sup>56</sup> у којој се легитимитет стиче двоструко: путем доказивања патриотизма и политичким сукобом са „ненародном“ и недемократском влашћу. Након релаксације политичких прилика и уласка у другу фазу транзиције,<sup>57</sup> медијска слика о кошаркашу се мења. Он и даље остаје патриота који се „никада неће одрећи своје вере, народа и своје земље“, али се, након неуспеха у тржишној борби са „узаним кругом повезаних 'моћника' из власти и 'домаћег' бизниса“, Дивац јасно декларише као неко ко се „одриче људи који воде државу на начин на који је воде“.

Из првог транзиционог периода Дивац је изашао као победник. У другој фази, међутим, изгубио је неколико битака – овога пута не у политичкој борби против огољеног аутократског режима, већ супротстављен скривеним центрима моћи, тајкунима и корумпираној власти. „Дивчев новац зарађен на јаван начин, који је прошао све контроле пореског система САД, најригорознијег на свету“, његове „чисте паре“, стоје насупрот „неким са Кајманских острва“ и „малом и одабраном броју људи који су се у протеклих пар година енормно обогатили“. Иако наизглед поражен, он „таквима“ никада „неће приуштити ужитак да га из Србије отерају“. А како би и могли, с обзиром на то да транзицијска прича још увек није завршена...

---

<sup>55</sup> Kurir, 7. фебруар 2005.

<sup>56</sup> Иван Ковачевић, *Транзициона легенда о добитницима*, Етноантрополошки проблеми 2, Београд 2006, 17-18.

<sup>57</sup> Исто.



## Једна прича о транзицији

„Јасно је да нама Владе Дивац представља нешто више од пуког кошаркаша који на најбољи могући начин репрезентује своју земљу у свету“,<sup>58</sup> наводи се у једном новинском чланку. Поставља се питање одакле та јасноћа и сигурност, везане за једног човека који је још пре осамнаест година напустио земљу, створио каријеру и зарадио новац у иностранству, који је поседник америчког пасоша и потпуно је интегрисан у то друштво, који је парадигма „транснационалног грађанина и глобалног бизнисмена“.

Анализирани детаљи из медијских представа о Владе Дивцу указују на то да је управо „доказани патриотизам“ најмањи заједнички садржалац који је кошаркашу донео овакав статус. Први ниво легитимизације Дивац је стекао играјући за националну репрезентацију, што му је, нарочито након освајања првог места на Европском првенству 1995. године, додатно увећало популарност. Међутим, чињеница да је он истовремено реализовао веома успешну каријеру, и то баш у Сједињеним Америчким Државама, додатно је допринела стварању овакве слике. Наиме, у Србији деведесетих година прошлог века, осиромашеној и под међународном изолацијом, Дивац је послужио као метафора за оно што Ападураи назива „субјективним позиционирањем нације унутар светског поретка и против Запада као круцијалног механизма за давање смисла процесима глобализације.“<sup>59</sup> Земља и медијски простор у њој били су у том тренутку препуни „патриотских икона“, чија се легитимизација скоро искључиво заснивала на директном антагонизму о односу на вредности западне цивилизације. Прослављени кошаркаш је, међутим, својим делом послужио као „представник здравог национализма насупрот ксенофобији пресвученој у национализам.“<sup>60</sup> „Суперпатриота“, који је своју оданост народу и нацији доказао играјући за национални тим, на тај начин задобија „иконички статус, који трансцендира корене из којих је настао.“<sup>61</sup> Тако Дивац престаје да буде врхунски кошаркаш који игра у најбољој кошаркашкој лиги на свету и постаје квинтесенција „српства“, носилац пожељних националних особина, који је захваљујући тим карактеристикама, или баш упркос њима, покорио „непријатељску Америку“. Он је апсолутна звезда, играч који поседује вансеријски таленат, али и онај „наш дух“ који Американцима „тако недостаје“; он је врхунски играч америчког шоу-бизниса, али не заборавља „своје корене“ и хуманим гестовима помаже „напаћеном народу“. Политички се јасно супротставља недемократском режиму, али у исто време критикује и међународну заједницу због њеног односа према српском народу. Дивац задржава овако стечен

---

<sup>58</sup> Глас јавности, 13. јун 2005.

<sup>59</sup> Appadurai Arjun, *Grassroots Globalization and the Research Imagination*, Public Culture 12 (1), 2000, 1-19.

<sup>60</sup> Abilash Nalapat, Andrew Parker, *Sport, Celebrity and Popular Culture*, International Review for the Sociology of Sport, 40, 433, SAGE, London, Thousand Oaks CA, New Delhi 2005, 437.

<sup>61</sup> Исто, 435-436.

легитимитет и након октобарских промена, али је визура другачија. Са ореолом несумњивог патриотизма, Дивац се враћа у Србију доносећи са собом америчке вредности, које се овога пута означавају у целости позитивно, попут идеала либералног тржишта и „чистог“ новца, насупрот сумњивом капиталу транзиционих богаташа и власти огрезлој у корупцију. И у једном и у другом случају, Владе Дивац је „на страни народа“, у сукобу са „отуђеним“ друштвено-политичким елитама.

Прича о Владе Дивцу, заправо, има структуру недовршене транзиционе бајке.<sup>62</sup> Млади принц, који се након срећног детињства у својој земљи отиснуо у далеки свет – „међу демоне“, успева да преброди све препреке и тријумфално се врати у постојбину. Међутим, ту га очекују непредвиђене тешкоће, које га онемогућавају да преузме статус који заслужује. У структури бајке, јунак на крају кажњава противнике и стиче престо.<sup>63</sup> У причи о Дивцу, то још увек није случај. Ипак, медијска слика нуди решење, обзнањујући да наш јунак „већ припрема кандидатуру за председника Србије“ и да је, „ако тако може помоћи својој земљи, спреман да се жртвује и уђе у политичко благо“.<sup>64</sup> На тај начин се заокружује медијска бајка о транзиционој земљи и њеном хероју Владе Дивцу. Уколико овај сценарио и није добар за јело, добар је за размишљање, јер је овај кошаркаш у пензији свакако бољи симбол од многих које је Србија неговала и негује их у последњих двадесетак година.

---

<sup>62</sup> Драгана Антонијевић, *Значење српских бајки*, Посебна издања Етнографског института САНУ 33, Београд 1991, 31-36.

<sup>63</sup> Исто, 35.

<sup>64</sup> Политика, 9. март 2007.

**Ivan Đorđević**

## **Vlade Divac – Unfinished Transition Fairy Tale**

*Key words:* sport, national identity, patriotism, Vlada Divac, transition fairy tale

In this work I try to establish, by analyzing texts about basketball player Vlada Divac, in what way sport press is representing famous individual sport personalities, as well as strategies with which media is representing but also socially constructs specific identification practices, primarily those connected with the concept of national identity. In doing that, I am starting from the fact that professional sportsmen represent typical example of “transnational citizens and global businessmen who simultaneously inhabit both national and transnational space”, but at the same time, consciously and seemingly paradoxically can serve as “national cultural icons in the function of forming and reaffirming national identities”. Analyzed details from media presentations of Vlade Divac point out that the smallest common denominator that brought to the basketball player such status is the “proven patriotism”. The picture being formed about him represents a series of preferred national characteristics, a quintessence of “Serbian people”, thanks to which or even in spite of that, he succeeds to overcome, in the perception here, not too positively connoted America. Also, I am trying to point out how media story about well known basketball player has a structure of transitional fairy tale in which Divac is playing the role of “hero” of the still unfinished transition in Serbia.



**Јана Баћевић**

Етнографски институт САНУ  
jbacevic@f.bg.ac.yu

## **Дан заљубљених као Осми март транзиционе Србије**

### **Анализа једног (новог?) празника\***

У овом раду анализирам појаву и нагло ширење симболике, обичаја и производа везаних за Дан заљубљених у Београду. Овај, у контексту српске културе нов празник, анализиран је у односу на аналогни празник из не тако давне социјалистичке прошлости – Осми март. Слично претходним ауторима који су се бавили идеолошком и демагошком функцијом Дана жена у југословенском социјализму, посматрам карактеристике Дана заљубљених у функцији капиталистичке економије тзв. касномодерних друштава. У том смислу, открива се како Дан заљубљених има две главне функције: допринос тржишту партнера и тржишту производа. На крају, разматрам значења и функције зачетака обележавања Дана заљубљених у контексту транзиције – друштвене и економске – у Србији.

*Кључне речи:* Дан заљубљених, Дан жена, Осми март, празник, транзиција, антропологија потрошње

### **Пролог**

Непосредну идеју за овај текст добила сам средином фебруара. Враћала сам се аутобусом 78 са Новог Београда, где сам била са пријатељем на кафи. Код њега сам пре неког времена била оставила аранжман од сувог цвећа, који сам овом приликом носила назад. Прво сам мислила да ми се причињава, али наставило се: људи у аутобусу, као и они на које сам

---

\* Текст је резултат рада на пројекту *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса*, који под бројем 147020 финансира Министарство науке Републике Србије.

наилазила када сам изашла на Славији, гледали су ме на неки посебан начин. Нисам разумела о чему се ради све док нисам прешла на другу страну Славије, упутивши се према Врачару, и наишла на билборд који је рекламирао *special edition* Гуаране, са слоганом *No sleep – Make love*. Дан је био 14. фебруар, познат – одскоро, изгледа, и у београдској обичајној пракси – као Дан светог Валентина, односно Дан заљубљених. Тако сам решила мистерију: извор завидљивих погледа мојих суграђана било је то што су мислили да ми је неко поклатио цвеће за Дан заљубљених.

## Увод

Чак и незаинтересовани пролазник морао је да на београдским улицама уочи 14. фебруара ове, 2007. године, примети нешто не баш уобичајено. Било је мало излога који нису били тематски украшени за Дан св. Валентина. Степен украшености варирао је од само неколико окачених папирних срдаца, преко истицања производа који се на неки начин уклапају у концепцију Дана заљубљених или на њу асоцирају (на пример, комбинација црвене и беле одеће, са „романтичним“ мотивима, у излогу GAS-ове продавнице на Теразијама), до излагања линија производа дизајнираних управо овим поводом (козметика и слаткиши). У рекламирању Дана заљубљених предњачиле су радње са производима за које се претпоставља да ће се најбоље продавати уочи овог празника (опет козметика и бомбоњере, затим цвеће, женска одећа), али било је и изузетака (књижаре). Самог 14. фебруара, у граду су се могли видети младићи и парови како шетају са цвећем. Мада постојање Дана заљубљених није непознато београдској популацији, његово присуство ранијих година није било толико очигледно. Одакле, онда, напрасно усвајање овог празника?

## Четрнаести фебруар

Дан светог Валентина, или Дан заљубљених, обележава се 14. фебруара, углавном у Великој Британији, Северној Америци и Канади, Француској, Данској и Норвешкој, мада се последњих деценија XX века, у комерцијалној форми, проширио и на земље као што су Шведска, Румунија, Кина и Јапан<sup>1</sup> и, одскора, Србија. Главни обичај везан за прослављање овог празника подразумева слање писаних љубавних порука,<sup>2</sup> односно – израза наклоности, вољеној особи (најчешће тренутном или потенцијалном партнеру, мада је, на пример, у Енглеској уобичајено и слање порука члановима породице супротног пола), чији је основни облик “Be my Valentine” (у дословном преводу: „буди мој Валентин/моја Валентина“, а чије је значење, отприлике, „буди моја љубав/партнер“). Основни циљ порукица јесте да примаоца обавесте или увере у пошљаоачеву наклоност. Поред слања

---

<sup>1</sup> [www.en.wikipedia.org/wiki/st.valentine](http://www.en.wikipedia.org/wiki/st.valentine)

<sup>2</sup> Ове поруке су у форми честитке или на папиру; дакле, не ради се о СМС порукама.

порука, за св. Валентин се практикује и куповање цвећа, поклона, излажење на вечеру и слични начини провођења заједничког времена са партнером.

Легенда о пореклу празника везује га за Валентина, хришћанског свештеника у Риму. У његово време, цар Клаудије II наводно је издао забрану венчавања за младиће, желевши да их сачува за своју војску, пошто је сматрао да ожењени мушкарци нису једнако добри ратници. Валентин се није повиновао овом наређењу и наставио је да извршава обреде венчања у тајности. Зато је ухапшен, осуђен на смрт и бачен у тамницу да чека извршење казне. Последња порука коју је послао пре смрти, према једној верзији легенде, била је упућена кћерки чувара затвора (коју је опет, према другим наводима, излечио од слепила), са текстом „од твог Валентина (*from your Valentine*)“. Према другој верзији, заљубљени парови су Валентину спуштали порукице подршке кроз затворске решетке.<sup>3</sup>

Мада постоје многи покушаји да се време празника повеже са обредима Луперкалија у античком Риму, сигурније је претпоставити да је своје „романтично“ значење празник стекао у средњем веку, са развојем љубави на двору. На прво помињање Дана св. Валентина у романтичном контексту наилазимо у једној Чосеровој песми из 1382. Прву сачувану поруку за Дан заљубљених послао је Шарл од Орлеана својој жени, док је био затворен у Лондонској кули 1415. Офелија кратко помиње Дан св. Валентина у *Хамлету* (1600). Папа Григорије XVI поклонио је 1836. остатке св. Валентина Римског цркви у Даблину, где су изложени од 1960. Након Другог ватиканског сабора из 1969. године, Дан св. Валентина избрисан је из црквеног календара у покушају да се смањи број празника „легендарног“ порекла, али то није утицало на његово прослављање широм света, како код католичких верника, тако и код многих других.<sup>4</sup> О размерама популарности овог празника сведоче и (непроверени) подаци са једног америчког сајта, који тврде да се, у просеку, за св. Валентина размени милијарду честитки (по чему овај празник заостаје само за Божићем), а да на период од три дана око празника одлази 32% укупне годишње продаје цвећа, од чега само црвених ружа – 110 милиона.<sup>5</sup> Наравно, ови подаци се односе на Северну Америку; и даље немамо оне који би били релевантни за Србију.

Следи да историјат самог празника или начини на које се слави не могу да објасне изненадан пораст присутности симболике, која се обично везује за њега, на београдским улицама. Ствари би можда биле једноставније када би се радило само о изложима, односно – о производима. Међутим, као што сам истакла, 14. фебруара 2007. године могли су се видети парови или само младићи са цвећем, организоване су журке овим поводом, а – у барем једној београдској школи – основци узраста од 7, 9 или 10 година већ су

<sup>3</sup> Исто.

<sup>4</sup> Исто.

<sup>5</sup> [www.novareinna.com/festive/the\\_tradition\\_of\\_saint\\_valentine's\\_day](http://www.novareinna.com/festive/the_tradition_of_saint_valentine's_day)

почели да практикују размењивање порукица за Дан св. Валентина.<sup>6</sup> Нажалост, не постоје систематски подаци о томе колико је људи, барем у Београду, ове године на неки начин славило овај празник, али наведене етнографске цртице, као и подаци прикупљени неусмереном опсервацијом,<sup>7</sup> сведоче да се дефинитивно ради о тренду. Пошто је он тек у зачетку, немогуће је бавити се дубљом етнографијом – што, у крајњој линији, није ни циљ овог рада. Идеја је, превасходно, оцртати његова могућа значења и функције, док су још у настајању.

Када су у питању трендови, корисну смерницу пружа утисак да Дан заљубљених полако почиње да потискује један сличан празник који је доминирао не тако давном, социјалистичком прошлости – Дан жена, односно Осми март. Мада на први поглед може деловати као да ови празници немају много заједничког, размотрићу неке разлике и повући паралеле између њих, а затим указати на то како нам претходне анализе 8. марта могу помоћи да разумемо 14. фебруар.

## Осми март

Идеја о обележавању 8. марта (23. фебруара, по старом календару) као Дана жена потекла је од активисткиње немачке социјалдемократске партије – Кларе Цеткин, која га је изнела на Међународној конференцији социјалисткиња у Копенхагену 1910.<sup>8</sup> Иницијално, празник је требало да подсећа на борбу жена за једнака права, на првом месту – за право гласа. Београдске социјалдемократкиње обележиле су овај празник, по први пут, 1914. године. Након Другог светског рата, његова манифестна порука се мења: Осми март више није обележавао борбу жена за једнака права, пошто је родна равноправност била званична идеологија нове, комунистичке власти. Међутим, како Мирослава Малешевић истиче, ова равноправност се задржала на реторичком нивоу, док је на плану реалности женама врло брзо показано како њихов допринос социјалној револуцији треба да се одвија само у оквиру улога које су им намењене у патријархалном систему: „Сасвим је јасно да се 'идеолошки оптимизам' Осмог марта и животна стварност негде дубоко разилазе, а да за стварне, суштинске и дубоке промене у правцу еманципације није било ни интереса ни могућности. У том контексту Осми март се, замишљен као сублимирани израз свега постигнутог у погледу промене друштвеног положаја жене, исказује као средство да се постојећи јаз између

---

<sup>6</sup> Захваљујем Бојану Жикићу са Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду на овом податку.

<sup>7</sup> Ради се о мом докторандском истраживању, у коме се бавим когнитивном конструкцијом романтичне везе код дела београдске популације. Мада Дан заљубљених ни у једном смислу није био тема истраживања, неке испитанице су га поменуле током неформалних разговора.

<sup>8</sup> Мирослава Малешевић, *Осми март – од утопије до демагогије*, Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) XXXVI-XXXVII, Београд 1988.



прокламованог и стварног замаскира, а женска популација, њени радни капацитети, као и њена опредељења, каналишу у правцу који систему омогућава учвршћивање и јачање“.<sup>9</sup>

Током шездесетих и седамдесетих година XX века, Дан жена је наставио да губи своју „борбену“ и идеолошку конотацију. На њено место долази слављење оних женских родних улога које се сматрају основним и највреднијим у традиционалном, патријархалном систему: улога жене, односно супруге, и мајке. М. Малешевић коментарише: „Да су процеси укључивања жена у друштвене токове изазвани логиком економске нужности, а не борбом за њихову стварну еманципацију, да су то били изнуђени потези, а не израз револуционарне свести партије о потреби свеукупног културног преображаја, показало се за необично кратко време. (...) Могло би се рећи – пошто је испунила задатак који су ванредне околности наметале, друштво је жену вратило на позицију која јој је 'одувек' и била намењена. (...) Жене почињу да се враћају традиционалним пословима и својој класичној улози (...) Са повлачењем жена из јавног живота, враћањем у кућу и улогама које из тог окружења проистичу, и Осми март се постепено одваја од своје првобитне оријентације и мења свој смисао и садржај. Наместо некадашњег 'борбеног дана', преображава се, шездесетих година у дан Мајки, празник родитељице и одгојитељице“.<sup>10</sup>

Негде у ово време, прослављање Дана жена раслојава се на два нивоа – званични и спонтани, односно слављенички.<sup>11</sup> У овај други спадају обичаји и симболика који су у фрагментима опстали до данашњих дана: поклањање цвећа, организација специјално женских путовања, односно екскурзија, и обележавање самог Осмог марта свечаним вечерама или ручковима, уз присуство радног колектива и/или круга породице. У једној ранијој анализи овог празника, Иван Чоловић се посебно позабавио митолошким облицима које његове прославе попримају, а то су мит о самодовољности жена, мит о матријархату и мит о Витезу и Дами.<sup>12</sup> Независно од облика мита, Чоловић закључује исто што и Малешевићева, тј. да идеологија равноправности коју обележававање Осмог марта званично прокламује често маскира много озбиљније проблеме на нивоу родних односа, те не само да не може бити говора о фактичкој равноправности, већ и овај празник репродукује стереотипне концепције родних улога, независно од тога да ли жене велича у улози мајке или нежне даме засуте цвећем. Он истиче: „Улице су закрчене кавалџерима и дамама, и цвећем – симболом њиховог афективног, празничног односа. То је, према згодној формули нађеној ове године, 'Дан за мушку финоћу'. (...) Засуте цвећем... јер, чини се да од XII века до данас нема речитије витешке метафоре од ове нежне збрке жена и цвећа. Присна веза

<sup>9</sup> Исто, 68.

<sup>10</sup> Исто, 68-69, 70.

<sup>11</sup> Исто.

<sup>12</sup> Ivan Čolović, *Dan za mušku finoću (mitoanaliza jednog praznika)*, u: Mit, tradicija, savremenost, Delo, Beograd 1972, 891-896.

латица и пути јавља се као диновски знак Дана жена, његов основни тон, главно обележје. Новине су непогрешиво нашле најјезгровитију дефиницију овог празника: *Дан жена – дан цвећа*.<sup>13</sup>

Ево, дакле, сличности између Осмог марта и 14. фебруара која прва упада у очи – жене су „засуте цвећем“. Наравно, поклањање цвећа женама далеко је од необичног и у многим другим ситуацијама – рођендан, слава, дипломирање, унапређење, рођење детета, а некад и без посебног повода. Међутим, само у ова два случаја то поприма овако масовне размере. Овај елемент нам указује на то да између ова два празника – Дана жена и Дана заљубљених – могу постојати и дубље, структурне сличности. Даћу стога, за почетак, табеларни преглед односа главних карактеристика ова два празника, а затим ћу детаљније размотрити шта се крије иза њихових сличности и разлика.

### Осми март vs. четрнаести фебруар у Србији

|                     | 8. март        | 14. фебруар          |
|---------------------|----------------|----------------------|
| <b>друштво</b>      | социјалистичко | капиталистичко       |
| <b>симболика</b>    | јавна          | јавна                |
| <b>прослава</b>     | јавна          | приватна             |
| <b>комуникација</b> | јавна          | приватна и јавна     |
| <b>идеологија</b>   | равноправност  | љубав (реципроцитет) |

За почетак, најочигледнија разлика између ова два празника јесте та што један припада обичајном инвентару социјалистичких, а други – капиталистичких друштава.<sup>14</sup> Мада делује рационално претпоставка да постојање Дана заљубљених није било непознато у социјалистичким државама Европе, међу становништвом које је имало чешћи контакт са Западом, „видљивост“ симболике везане за овај празник, барем у Србији, директно је везана за најскорији период процеса транзиције. Треба, додуше, напоменути да, за разлику од Осмог марта, Дан заљубљених нема статус „званичног“, државног празника ни у друштвима у којима је настао као обичај. Ипак, ова чињеница ни на који начин не утиче негативно на његову „видљивост“.

<sup>13</sup> Исто, 895.

<sup>14</sup> Наравно, Осми март је настао, а у неким случајевима и наставио да се обележава, у појединим капиталистичким друштвима. Међутим, у овим случајевима се не ради о државном, односно званичном нивоу, већ о прославама одређених политичких групација, социјалистичке или феминистичке оријентације.

Симболика је у случају оба празника јавна. Дакле, као што су ове године излози у граду били украшени препознатљивим симболима Дана заљубљених, тако су у време социјализма (чак и данас, мада у веома редукованом обиму) били истицани на различитим видљивим местима, симболи и поруке везане за Осми март. О цвећу, заједничком симболу ова два празника, већ је било довољно речи.

Следећа разлика на коју наилазимо јесте у начину прослављања. Наиме, док су прославе Осмог марта у социјалистичком периоду биле јавне – дакле, укључивале цео колектив или више колектива радних организација, све жене (и понеког мушкарца) из одређеног села или мањег места, или, у најкаснијим фазама, макар проширену породицу – прослављање Дана заљубљених неизбежно има приватни карактер. Идеалтипски модел претпоставља да ће, уколико пар обележава овај празник, мушкарац одвести жену на неко интимно место на вечеру, где ће разменити поклоне, а затим, евентуално, наставити дружење у заједничком стану, или у стану једног од партнера. Овде уочавамо једну битну разлику: док обележавање Дана жена, независно од тога коју форму поприма, претендује да укључи што већи број учесника и/или посматрача, обележавање Дана заљубљених ограничено је на приватност коју деле партнери.

Још једна занимљива разлика јавља се у домену комуникације. Када је Осми март у питању, она је неупитно јавна: честитање се одвија на јавном месту и често у присуству других људи; писане честитке се остављају на видљивим местима и, опет, отварају у туђем присуству; често се помиње шта је који мушкарац којој жени купио, односно – шта је која жена од ког мушкарца добила овом приликом. Међутим, када је у питању Дан заљубљених, долази до својеврсног парадокса: комуникација, која је у случају овог празника – као и прослављање, уосталом – приватна, има и своју јавну страну. Наиме, порукице типа „*be my Valentine*“ јесу, у начелу, приватне, односно нису намењене томе да их види било ко осим примаоца, који истовремено једини треба да зна идентитет особе која му је поруку послала. Међутим, у *стварности*, број порука које је особа примила и идентитет оних који су их послали, на неки начин, увек постаје познат, макар одређеном кругу људи. Особа која је примила велики број порука, нарочито ако је међу пошилаоцима и неко ко јој се допада, причаће о томе, односно хвалиће се ужем кругу пријатеља, а често и родбине. Исто тако, особе за које се „зна“ да нису добиле ниједну поруку за Св. Валентина важиће за непопуларне у друштву, односно – имаће јавни статус непожељних партнера. Стога, квантитет четрнаестофебруарске комуникације има важан утицај на самоперцепцију и, истовремено, функционише као јак социјални маркер нечије пожељности или успешности као партнера (будућег или потенцијалног).

СТИЖЕМО И ДО ПОСЛЕДЊЕ РАЗЛИКЕ У ТАБЕЛИ, КОЈА СЕ ОДНОСИ НА идеологију коју ови празници пропагирају. Како су аутори који су се њиме бавили закључили, Осми март пропагира идеологију равноправности, прецизније – родне равноправности. Дан заљубљених нема овако јасну „политичку“ поруку, што је и очекивано од празника који није државни,

односно национални.<sup>15</sup> љубав је, условно речено, идеологија коју он подржава (додуше, углавном хетеросексуална), тј. однос узајамног давања и узимања између партнера. Претходни аутори који су се бавили Осмим мартом показали су, такође, како је прокламована идеологија овог празника, у ствари, „сакривала“ скупове много другачијих вредности. У наставку текста приступићу Дану заљубљених на сличан начин, трудећи се да укажем на „скривене“ поруке, односно на вредности које овај празник пропагира, а које се разликују од прокламованих, и у том смислу понудићу објашњење његових главних карактеристика. На крају, заокружићу проблем враћајући се на питање с почетка овог текста, односно – размотрићу какво значење може да има нагла појава обележавања Дана заљубљених у контексту српског друштва данас.

## Шта Осми март и 14. фебруар имају заједничко?

Разлике у прокламованим идеологијама ова два празника представљају директну последицу разлика у друштвима у којима се обележавају. Социјалистичка друштва, какво је било и југословенско, имају прокламовану идеологију равноправности на свим нивоима, и то не као прижељкивани, већ као остварени циљ.<sup>16</sup> Капиталистичка друштва, с друге стране, подразумевају идеологију слободног протока, односно размене информација, добара и услуга – у шта спада и размена, односно реципроцитет међу партнерима. Идеологија љубави као такве, у овом смислу, открива се као готово *празно означено*. Наиме, ништа се не говори о њеним облицима, структури или форми; напротив, тај део је у потпуности препуштен домену интимности међу партнерима. Повлачење јасне границе између јавног и приватног домена очекивано је у овом контексту, узевши у обзир да је опозиција јавно/приватно једна од тековина модерности, те тако и капиталистичких друштава која су њен главни носилац. За разлику од високо политизоване и колективне поруке Осмог марта, порука Дана заљубљених је – на *експлицитном* нивоу – личнија и приватнија. Укратко, „битна је љубав“; све остало је питање договора, односно размене између партнера.

Ова идеологија је у складу са теоријом Ентонија Гиденса о природи интимних односа у касномодерним, односно постмодерним друштвима. Гиденс тврди да – са либерализацијом свих сфера јавног живота, као и са слабењем контроле коју су над приватним животом имале институције премодерног или модерног друштва (као што су породица, брак, држава, црква) – интимни, првенствено партнерски односи доживљавају трансформацију. Гиденс нови тип партнерских односа назива „чистим везама“ (или „чистим односима“ – *pure relationships*). Главна одлика тзв. чистих веза јесте

<sup>15</sup> В. Сенка Ковач, *Поруке предлагача нових државних празника Србије*, у: Традиционално и савремено у култури Срба (ур. Драгана Радојичић), Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 101-110.

<sup>16</sup> В. Малешевић, н. д.

да су социјално неусловљене, односно – независне од екстерних критеријума; у њима су партнери равноправни, отворени и заинтересовани само за „суштину“ оног другог. Самим тим, везе су флуидне, несталне и опстају само док оба партнера имају једнак интерес. За разлику од веза карактеристичних за модерност, у којима су партнери одговорни не само једно другом, већ и породици, локалној заједници, друштву, држави и слично, чисте везе нису спутане оваквим оквирима. Мада их то донекле чини нестабилним, истовремено су и много пријатније и отвореније, пошто партнери више нису заинтересовани за социјални статус, новац или порекло оног другог, већ само за његову или њену личност. У идеалној форми, овакве везе су отворене и готово потпуно реципрочне.<sup>17</sup>

На несрећу, постоје индиције да овај идеал није много више од тога. Наиме, различити аутори указују на то да су, упркос слабењу традиционалних вредности и напредујућој либерализацији свих, а нарочито касномодерних друштава, интимни односи далеко од ослобођености од свих екстерних детерминаната. „Чисти односи“, у којима су партнери равноправни, потпуно отворени и зависни само једно од другог, остају у домену теорије. У стварности, истраживања показују да је велики део интимних односа и дање структуриран неједнакостима, манифестованим првенствено на родном, а затим и на социјалном, економском, интелектуалном, емотивном или сексуалном плану.<sup>18</sup> Дакле, „рајска“ слика једнаких партнера – који потпуно реципрочно размењују елементе својих живота, делећи суштину блискост са бићем оног другог – значајно се разликује од стварне слике односа, који су често компликовани, напети и мотивисани много мање „чистим“ амбицијама.

Овим се враћамо и на проблем прокламоване идеологије Дана заљубљених. Као што, у случају Дана жена, идеологија равноправности маскира много озбиљније неравноправности у домену стварног живота, тако идеологија љубави и реципроцитета ни овде не одговара стварном стању интимних односа у касномодерним, капиталистичким друштвима. Као у случају Осмог марта, и овде можемо видети како неке од ових фундаменталних неједнакости успевају да „промакну“ и у прослављање празника који би требало да слави реципроцитет. Мада он постоји на једном нивоу – наиме, и девојчице и дечаци, односно жене и мушкарци, шаљу и примају поруке и поклоне за Дан заљубљених – на другом нивоу долази до поновног успостављања „традиционалних“ родних улога, те је тако мушкарац тај који купује жени цвеће и/или изводи је на вечеру; о обрнутом, барем у огромној већини случајева, не може бити ни говора.

Постоји још једна одлика капиталистичких друштава која нам може помоћи да разумемо карактеристике Дана заљубљених. Реч је о принципу

<sup>17</sup> Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992.

<sup>18</sup> Искрпан преглед савремених истраживања и теоретичара који побијају Гиденсову концепцију у: Lynn Jamieson, *Intimacy Transformed? A Critical Look at the "Pure Relationship"*, *Sociology* Vol. 33 No. 3 (1999).

тржишта, односно – о тржишној економији. У овом случају, важна су два тржишта – тржиште партнера и тржиште производа.

## Тржиште партнера

У високоразвијеним капиталистичким економијама, нарочито међу вишим класама, савремени стил живота – који подразумева све мање времена за личну комуникацију, те растући осећај усамљености и изолованости – условио је да бирање партнера (често посредством интернета или специјализованих агенција) све више наликује тржишту. Мада идеја о тржишту партнера може звучати сурово некоме ко је навикао на спонтанији приступ у овој области, она заправо није ништа ново: у одређеном смислу, може се сматрати надоградњом Леви-Стросове идеје о размени жена. Наравно, ово не значи да се при избору партнера појединци руководе искључиво принципима економске рационалности, али је сигурно да се она мора узети у обзир. У развијеним земљама енглеског говорног подручја, на пример, потпуно су устаљени изрази „*marriage market*“ и „*free men on the market*“. У овом контексту, разумљиво је зашто порукице за Дан св. Валентина, које би требало да буду тајне, имају и своју јавну страну. Њихов број сведочи о томе колико је неко, првенствено, популарна особа у друштву, а затим и колико је пожељан партнер. Вредност на тржишту партнера гради се на основу (полу)јавних индикатора омиљености, односно тражености. Није чудо ни што се са праксом слања и примања порукица почиње у веома раном узрасту; како је данас очекивано да ће особа ступати у више консекутивних партнерских односа током живота, а први се обично дешава у тинејџерским годинама, следи да никада није сувише рано почети са радом на добијању вредности.

Фактичка јавност комуникације порукицама објашњава и зашто је већина осталих елемената обележавања Дана заљубљених – приватна. За разлику од Дана жена, чије су јавне прославе служиле томе да се потврди јавна идеологија, а не вредност *одређених* жена (отуд и „безличност“ празника; Чоловић каже: „Све жене седе за истим столом и госте се истим посланицама. Све добијају исти поклон, исти цвет и исти пољубац“.<sup>19</sup>), једном када је нечија вредност потврђена на тржишту партнера (те године), сам однос између конкретних партнера, садржај и начин њихове прославе, више нису занимљиви за јавност.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Čolović, n. d., 891.

<sup>20</sup> Ово, наравно, не искључује постојање секундарних „тржишних“ стратегија: неке особе ће, рецимо, афирмисати или подизати свој статус у референтној групи причањем о томе где их је партнер одвео на вечеру, шта су добиле на поклон итд.

## Тржиште производа

СТИЖЕМО, на крају, до доминантне екстерне карактеристике коју Дан заљубљених дели са Даном жена, а то је јавна симболика. Дакле, уочи и током самог 14. фебруара, ту су цвеће, срца, црвена и ружичаста боја, бомбоњере, парфема, козметика... Оно што упада у очи јесте то да, за разлику од некадашњих прослава Осмог марта, нема поруке или симбола који није у форми *производа*, или је барем намењен продаји одређеног производа.<sup>21</sup> Тако долазимо до важног закључка: за тржиште производа (нарочито у оним националним економијама које нису могле да профитирају од Дана жена), Дан заљубљених значи незанемарљив прилив новца. Већ сам навела податке о продаји честитки и цвећа овим поводом у Америци, која достиже такве размере да је празник добио надимак „Холмарков“, према водећој компанији за продају обичних и електронских честитки. Увођење празника у Шведској шездесетих година прошлог века, на пример, било је директно иницирано из индустрије цвећа и козметике, чија зарада од овог празника може да се пореди само са оном за Дан мајки.<sup>22</sup> Не постоје подаци о томе колико су компаније у Србији или главном граду зарадиле на производима који се поклањају за Дан заљубљених, али једно је сигурно: интензивно рекламирање оваквих производа и комерцијализација 14. фебруара, све агресивнија и раскошнија, не би опстајали у толиким друштвима да не представљају сигуран извор зараде.

## Закључак

Анализа Дана заљубљених, заснована на претходним анализама сличног празника – Дана жена, односно Осмог марта, указује на то да ова два празника деле одлику идеолошког маскирања стварности. У случају Осмог марта радило се о негирању неправедности у социјалистичким друштвима. У случају Дана заљубљених, реч је опет о негирању постојања одређених облика неправедности и „неромантичних“ интереса код партнера. У овом кључу могуће је читати две главне функције Дана заљубљених: једна је допринос тржишту партнера, а друга је допринос тржишту производа. Када је српско друштво у питању, сигурно је да Дан заљубљених испуњава другу функцију; ипак, још увек је рано говорити о томе да ли, а нарочито како, транзициона економија утиче на трансформацију интимних, партнерских односа. У сваком случају, поплава производа везаних за прослављање Дана заљубљених сведочи о томе да је овај празник нешто са чим треба рачунати када је у питању потрошња – како у економском, тако и у антрополошком смислу.

<sup>21</sup> Осми март је такође – у каснијим фазама социјализма, а у крајњој линији и данас – коришћен као повод за потрошњу. Кључна разлика је у томе што је потрошња у случају св. Валентина знатно наглашенија.

<sup>22</sup> [www.en.wikipedia.org/wiki/st.valentine](http://www.en.wikipedia.org/wiki/st.valentine)

Тако долазимо и до коначног одговора на загонетку наглог пораста обележавања и рекламирања овог празника у Београду. У друштву које је у процесу трансформације из социјалистичког у капиталистичко, са транзиционом економијом која је омогућила благ пораст стандарда, те и већу куповну моћ (барем једног дела становништва), жеља да се „личи на Европу (и свет)“ одавно је опште место. Стога, агресивно рекламирање, истицање и „увлачење“ у јавни дискурс четрнаестофебруарске тематике представља јасан одраз жеље да се достигну европски и светски стандарди, макар (или нарочито) када је у питању потрошња. Да ли ће се она (и када) одразити и на неке друге домене, као што су политичка свест или партнерски односи, остаје отворено питање. У сваком случају, овогодишња инвазија производа повезаних са Даном заљубљених на домаћем тржишту сведочи о томе да је ову жељу успео да препозна готово сваки аранжер излога у Београду, а продавац да понуди њено – бар привремено – испуњење. У облику срца.



**Jana Bačević**

## **Valentine's Day as the 8<sup>th</sup> March of Transitional Serbia. Analysis of a (New?) Holiday**

*Key words:* Valentine's Day, Women's' Day, 8<sup>th</sup> March, holiday, transition, anthropology of consumption

In this text, I examine the phenomenon of sudden occurrence and spreading of the symbols, products and practices related to St. Valentine's Day, in Belgrade, Serbia. Though this custom had never been a part of Serbian festivities, neither "traditional" nor modern, this year it was aggressively marketed in the capital. In order to understand this phenomenon, I look at a similar holiday from the not-so-distant socialist past: Women's Day, or March 8<sup>th</sup>. Previous researchers of this holiday have underlined its primarily demagogical or mythical function of obscuring the gender inequalities of socialist society through the celebration of, and emphasis on, the proclaimed social equality on all levels. By juxtaposing dominant characteristics of Women's Day and their corresponding ideological functions with the dominant characteristics of St. Valentine's, I point to the possible ideological functions of the latter. On the one hand, it transmits the message of love, romance and reciprocity, therefore obscuring the persistent gender inequalities; on the other, it serves a far less demagogical function of supporting both the market of partners and the market of goods. In the final conclusion, I state that the occurrence of Valentine's Day celebrations in modern-day Serbia can be primarily tied to the development of the market of goods, and the corresponding desire to achieve the European standard, at least in terms of consumerism. Whether this holiday marks a beginning of transition in the domain of personal, intimate relationships, however, remains yet to be seen.



## Радост Иванова

Етнографски институт с музей при БАН – София  
radost\_ivanova40@abv.bg

# Свети Валентин vs. Свети Трифон или две в едно

Статията е опит да се разкрие съдбата на традиционния календарен празник Свети Трифон ил Трифон Зарезан у българите и сърбите след навлизането на един чужд празник – Свети Валентин като ден на влюбените в годините на новото хилядолетие. Съпадението на датата на тяхното честване – 14 февруари – дава основание да се търси отговор на въпроса как тези празници се съвместяват и каква реакция на противопоставяне предизвиква чуждият празник. Макар че Свети Валентин намира радушен прием в празничната система на двата народа, очертават се някои различия в адаптацията му. Обръща се внимание на промените, които претърпява чуждия празник в новата среда, подчинявайки се на закономерностите и правилата на своята система. С усвояването на Свети Валентин като ден на влюбените сърбите и българите показват открит стремеж да бъдат част от културата на света и в същото време да останат верни на своите традиции.

*Ключови думи:* българи, сърби, Свети Трифон,  
Свети Валентин, ден на влюбените,  
противопоставяне, адаптация.

Обредната система на всеки народ – календарна или семейна – е съществена съставка от неговата култура. Тя запазва в най-висока степен етническото му самосъзнание и способства за неговото самосъхранение и развитие. Чрез колективните норми и ритуали, основани на морала и обичайното право, естетиката и изкуството и пр. обредността е специфичен регулатор на обществения живот, на всекидневието на хората. Тя е призвана да поддържа колективната памет, усета за минало и родова принадлежност. Чрез нея се осъществява връзката между поколенията, предават се традиционните културни ценности (Иванова, Живков 1981: 419-420).

От друга страна, общественият живот и промените в него оказват постоянно въздействие върху обредната система. Това въздействие може да бъде незначително, незасягащо същността на системата, но може да бъде и

далеч по-значимо, отнасящо се до промяната на смисъла и съдържанието на самите обреди и практики. То може да доведе също така и до изключването или включването на цели обреди или обредни комплекси в системата. В този смисъл може да се каже, че обредността е един жив организъм, който и в миналото, и днес живее с пулса на времето. Това е особено валидно за периодите на кардинални обществени промени, засягащи начина на живот на широките народни маси, смяната на миогледните представи, моделите на мислене и т.н. Такива периоди в историята на балканските народи от по-ново време са например освобождението от османска окупация, периода след Втората световна война и установяването на социализма в повечето балкански държави, най-новите социално-политически промени, настъпили след 90-те години, довели до отхвърлянето на социалистическия строй и опита на тези народи да вървят по пътя на демократизацията.

Тук ще се опитам да разкрия съдбата на един традиционен календарен празник – честването на Свети Трифон или Трифон Зарезан у българите и сърбите на фона на големите политически и социално-икономически промени у двата народа през годините на новото хилядолетие (1). Актуалността и значението на проблема за неговата съдба в наши дни нараства особено много след навлизането на един чужд празник – Свети Валентин, чието честване като ден на влюбените на една и съща дата със Свети Трифон постепенно се превръща в традиция сред младите (Янева 2005: 260-270). Съвпадението на датата на честването на двата празника – 14 февруари – логично води до въпроса дали тези два празника могат да се съвместят или предизвикват реакция на противопоставяне. Как реагират българите и сърбите на това явление – позитивно или негативно, Свети Валентин срещу Свети Трифон или две в едно?

Ще започна отговора на тези въпроси с припомняне за спецификата на традицията в честването на Свети Трифон или Трифон Зарезан у двата народа.

Свети мъченик Трифон (Трифун) (според православния календар) или Трифон Зарезан (Трива, Заризой, Орезач и т.н.) (според народната терминология) у българите и част от сърбите (главно източните) се празнува в лозарските центрове в чест на лозята, а светецът се счита за техен покровител. Обилните материали, с които разполагаме от XIX и XX в., сочат деня на Свети Трифон като празник на лозарите, градинарите и кръчмарите. Обредите и обичаите на този ден са съсредоточени около зарязването на лозите. То се извършва от мъжете в селото, които със специално приготвен обреден хляб, варена кокошка, наденици и бъклица вино отиват в лозята. Всеки стопанин зарязва своето лозе, полива зарязаните лози с вино, а от пръчките прави венец, който поставя на калпака си или на дясното рамо. След това всички се събират заедно при оброк или в лозето на някой от тях, ядат, пият и се веселят до късно. В някои райони на България се избира „Трифон“ или „цар на лозята“, който след завръщането на лозарите в селото е задължен да ги посрещне в дома си и да ги гощава.

У сърбите честването на Свети Трифун не се ограничава само до лозарството. Там, където лозята са оскъдни, светецът се счита за защитник на полските посеви (Джурич 2006:34) или овощните градини. Обредите, изпълнявани на този ден, до голяма степен съответстват на зарязването на лозите (Неделкович 1990: 242) или са аналогични с обредното „заплавяне“ на нераждащите овощни дръвчета, което се прави в дните след Трифон Зарезан, известни като Трифунците у българите и източните сърби. Специално във Войводина, а и в други области на Сърбия, Свети Трифун се чества и като покровител на гъските. Наричат го Свети Трива Гушчар и като такъв е представен в народната иконография (Босич 1996:180).

И у двата народа денят на Свети Трифон се счита за ден, от който започва по-топлото време и зимата отстъпва на пролетта. По този повод сърбите казват: „Свети Трива забада угарак у земљу“ (Босич 1996:182), което е съкратен вариант на представата, известна и у българите, че Трифон си е забол угарката в земята и затова снегът и ледът започват да се топят. В този ден по времето се гадае за плодородието на годината – ако вали сняг или дъжд, годината ще е плодородна; ако е сухо и слънчево, не се очаква добра реколта.

В сръбската традиция Свети Трифун е много по-известен отколкото в българската като християнски светец. Имал е чудотворната дарба да лекува болни от различни болести с молитва. Загива като мъченик за христовата вяра на 1/14 февруари 248 г.

За отбелязване е, че у сърбите Тривундан е и слава (крсно име) (Неделкович 1990:243), докато в българските материали този светец не е включен в „списъка“ на родовите или лични празници, ако не вземем предвид честването му в по-ново време (XX в.) като имен ден на всички, носещи името Трифон.

До края на Втората световна война обредната система на двата народа следва своя естествен път на развитие, при който съхранението на традицията върви успоредно с разрушаването ѝ, с отпадането на много елементи, в това число и на цели комплекси. След установяването на социализма, макар че и българите, и сърбите влизат в социалистическия лагер, този строй по парадоксален начин стана причина за откъсването и отдалечеността на двата народа за повече от три десетилетия (60-те – 90-те години на XX в.). По-либералната форма на югославския социализъм осигури на населението от федерацията сравнително свободен и независим живот с възможности за запазване и развитие на частната инициатива, и особено на частното земеделие – икономическа база за съхранение на традиционната култура. Тъкмо поради това „желязната завеса“ на България през този период беше по-здравоспирната към Югославия, отколкото дори към капиталистическото обкръжение. На фона на тази обществено-политическа ситуация на Балканите българският социализъм беше далеч по-здравоспирно обвързан със съветския, следваше безрезервно промените, които ставаха в обществото и културата на Съветската страна. Всичко това предизвика поврат в естествения развой на

културата, в това число и на календарно-обредната традиция. От една страна новата политика на Комунистическата партия отне правото на селянина да владее собствената си земя, като започна и осъществи обобществяването ѝ чрез създаването на ТКЗС (Трудово-кооперативни земеделски стопанства), а на следващия етап – и създаването на ДЗС (Държавни земеделски стопанства). Това отчужди земеделския стопанин от земята, той се превърна в обикновен наемен работник на собствената си в миналото земя. От друга страна, атеизмът бе обявен за единствено правилният мироглед. С това се посегна върху нравствените устои на населението, което в средата на XX в. е преобладаващо селско (2). Веднага след установяването на комунистическата власт отношението към традиционните празници беше подчертано негативно. Към края на 60-те години обаче се формира ново виждане, според което те трябваше да бъдат подбрани, преосмислени и модифицирани в съответствие с марксистката идеология (Пимпирева 2003: 231). Най-вече празниците от календара бяха прочиствани от религиозни елементи и едва тогава бяха включвани в социалистическия празнично-обреден календар (Василева 1981:106-117). Трифон Зарезан се оказа един от най-леко манипулируемите календарни празници, тъй като църквата в него по традиция не е голяма и можеше да бъде изцяло елеминирана. Само в ограничени райони ролята ѝ се свеждаше до поливане на зарязаните лози освен с вино и със светена вода, която стопаните вземаха от църквата преди да отидат на лозето (Маринов 1914: 357). Затова Трифон Зарезан се оказа един от празниците, които заеха достойно място в социалистическата празнично-обредна система под названието *ден на лозаря*, наред с такива празници като Гергьовден – ден на овчаря, Бабинден – ден на родилната помощ и т.н. За тях се твърди, че „запазвайки до известна степен духа на традиционния празник или обредна структура и съвпадайки по дата с тях, те се обогатяват с ново идейно съдържание, което отговаря на новите социално-икономически и морално-етични отношения, както и на мирогледа на съвременния човек” (Василева 1981: 111).

През социализма Трифон Зарезан се честваше най-тържествено по цяла България. Особена помпозност му придаваше присъствието на партийни и държавни ръководители в едно или друго село на този ден. Масмедиите отразяваха подробно тяхното участие в зарязването на лозята, публикуваха се снимки от тези тържествени мигове и пр. Така Трифон Зарезан наистина успя да съхрани своите основни традиционни характеристики, да бъде признат от културния контрол и честван като един истински общобългарски празник.

Доста по-различно е положението със сръбския Свети Трифун. Преди всичко, както посочих по-горе, неговото съдържание не е така единно, както е случаят с българския. Той е светец покровител освен на лозята, също така и на полските посеви, на овощните градини, на гъските. Той е и лечител, и мъченик за христовата вяра. Съдържателното му многообразие го прави по-скоро регионален селски празник. Запазването на частната собственост върху земята в бивша Югославия създаде условия за по-продължителното съхранение на традиционната календарна обредност, опираща се или на все

още живите вярвания и представи за Свети Трифон, или на инерцията да се поддържа традицията, макар и със забравен смисъл. От друга страна, нейното развитие следваше естествения път на разрушаването на системата до пълната забрава и изчезване на календарните празници. За този процес спомагаше и засилената урбанизация в периода на социализма. Затова в градска среда днес Свети Трифон е забравен, остава неизвестен и непознат. Много интересна информация дава книгата на Томислав Джурич за празнуването на християнските празници според таорите от Валево (Джурич 2006: 34-35). Анкетата за празнуването на Свети Трифон, която е поместена в книгата, показва, че 29.73% празнуват винаги светеца. Често го празнуват 8.11%; рядко – 32.43%, а никога – 29.73%. Интересни са също така и отговорите на въпроса защо се празнува: 30.30% отговарят, че не знаят; не празнуват винаги, защото не е голям празник (12.12%); празнуват, за да не им навреди на добитъка (9.09%); по традиция (9.09%); не празнуват, защото не им е останал по традиция (6.06%). За някои е голям празник (6.06%); за други е празник на лозаря (3.03%), или го празнуват само затова, че е отбелязан с червено в календара (3.03%) и т.н. Цялото това разнообразие от отговори потвърждава напълно процесите на забрава на живите вярвания и представи, които са поддържали традицията за честването на Свети Трифон; на разрушаване на традицията. Дотолкова, доколкото все още нещо е съхранено от нея като знание или се пази инерцията на празника въобще, то този ден достига до съвремието на сърбите като един селски празник, различен за различните региони.

Тук е и основната разлика между българския и сръбския Свети Трифон. Сръбският Свети Трифон остава изключително свързан със селото и региона. Социалистическата културна политика в България успя да превърне единния за всички българи Трифон Зарезан в общобългарски празник, валиден и за селото, и за града. И ако селото продължава традицията и набляга върху празнуването му като *лозарски празник*, в града той е просто *ден на виното*.

Така очертаното състояние на традицията за празнуването на Свети Трифон у българите и сърбите е оня фон, на който през последните години от нашия век, заедно с бързите демократични промени и влияния от Запад в България и Сърбия навлезе и се разпространи и честването на Свети Валентин на 14 февруари като *ден на влюбените*.

За българите съпадението на деня на лозаря със Свети Валентин има благоприятен ефект върху развитието на двата празника. То съхранява и стимулира социалистическия Трифон Зарезан да продължи да се празнува по стар календарен стил на 14 февруари вместо на 1 февруари, когато би трябвало да се чества Свети мчк Трифон по новия календар, въведен от 1970 г. Опитите на някои лозари и винопроизводители да прехвърлят празника на 1 февруари засега остават единични и не са в състояние да раздвоят и без това разединения календар.

Влиянието на Свети Валентин върху българската празнична система откри още една нова възможност – всички, които носят името Валентин и Валентина да празнуват именния си ден освен или вместо на 10 февруари, когато е денят на мѝца Валентина по православния календар, на 14 февруари според католическия.

Празнуването на Свети Валентин като имен ден е поредната форма на побългаряване на този празник. Валентин и Валентина са модерни имена в българската именна система. Според направената от мен анкета сред немногобройните Валентини и един Валентин се оказа, че всички те са кръстени на свои близки роднини, от името на които е взета първата буква. Например Валентин е кръстен на баща си Васил; Валентина В. – на баба си Велина; Валентина Ш. – на чичо си Вълчо и пр. Интересно е да се отбележи, че никой от тях (с изключение на Валентина Р.) не е знаел за именния си ден на 10 февруари – денят на една непопулярна светица от православния календар, а всички те са били чествани като именници в дните, когато са празнували техните роднини, на които са кръстени (напр. Валентин – на Свети Васил – 1 януари) или въобще не са празнували именния си ден. Изключението – Валентина Р. (род. 1957г.) твърди, че откакто се помни празнува именния си ден на 10 февруари. Тя е мислела, че е кръстена на Валентина Терешкова, първата съветска жена космонавт. Оказало се обаче, че родителите ѝ харесвали това модерно име и я кръстили на баба ѝ Венета, като взели първата буква от името ѝ. 10 февруари, освен че е свързан с мѝца Валентина, той е и ден на Свети Харалампи, известен в народната традиция още като *Чумин ден*, който се празнува в чест на чумата. Оттук дошло и другото име на Валентина Р., с което я нарича мъжа ѝ, разбира се, на шега – моята Чума.

Носещите името Валентин и Валентина в един момент от живота си научават, че то е свързано с голям празник. Валентина В. (род. 1960 г.) например през 1988 г. била на летен семинар в Румъния и там научила за празника от италиански колеги. Валентина Ш. (род. 1955 т.) разбира за Свети Валентин по време на престоя си във Франция след 1989 г. Валентин Л. (род. 1949 г.), който през 1975 г. пише дисертация за виното в Тбилиси, Грузия, научава от свои латиноамерикански състуденти, че Свети Валентин е най-веселият празник в техните страни. Заедно решили да обединят празнуването му с българския Трифон Зарезан, което според тях било много добра комбинация.

Всички интервюирани имат различно отношение към празнуването на именния си ден на Свети Валентин. Валентин Л. напр. твърди, че на 14 февруари празнува Трифон Зарезан, а не Свети Валентин: „Аз съм против католицизма, защото жена ми е католичка” – обяснява той, шегувайки се. Валентина Г. също късно е открила, че има празник, свързан с нейното име. Никога пред това не е празнувала именния си ден, но сега тя предпочита православния празник пред католическия. Всички останали обаче свързват именния си ден със Свети Валентин. „Никой не ми се обаждa на 10 февруари – твърди Валентина Ш. – а за 14 февруари получавам поне 15 SMS-а. И днес



маса хора не знаят, че има православна светица Валентина”. Валентина Р. научава за Свети Валентин след промените, но упорито продължава да празнува именния си ден на 10 февруари с най-близките си, а на 14 февруари получава поздравления. Налагало ѝ се да го празнува и на двете дати.

Навлизането на Свети Валентин в българския празничен календар оказва още един благоприятен ефект, този път върху икономиката и частната инициатива. Още от началото на февруари цветарските магазини и магазините за подаръци са изпълват с различни по размер сърца или сувенири с изображения на сърца (3). Предприемчивите производители на подаръци не пропускат възможността ако не продадат стоката си за самия ден, да ги превърнат след това в мартеници за 1 март – следващия голям български празник. Подготовката на пазара за Свети Валентин Станка Янева сравнява с коледния, „...но има друг тип декорация” (Янева 2005: 264). Иначе всеки се изкушава да купи нещо от сувенирите за празника.

Както се вижда от посочените примери, навлизането на Свети Валентин в българската календарна празничност оказва благоприятен ефект върху двата празника. Българите се обогатяват с един нов празник – ден на влюбените, чийто смисъл има общочовешко звучене. Подчиняват го и на собствените си закономерности в обредотворчеството, като го превръщат в имен ден. Съпротивата на традиционалистите срещу чуждия празник, дотолкова, доколкото все пак я има, в никакъв случай не може да намали или още по-малко – да спре празнуването на Свети Валентин като ден на влюбените, а също и в побългарения му вариант – като имен ден.

Приемът на Свети Валентин в сръбския календар има своите сходства, но и различия с българския. Безспорен е фактът, че нищо не е в състояние да устои на предизвикателствата на този празник, възприеман като ден на влюбените. Още повече, че сред градското население Свети Трифун и като църковен, и като народен празник няма това значение, което има за българите и в общи линии е забравен. Една интернет анкета, проведена на 9 октомври 2006 г. показва, че на въпроса: „Дали по някакъв начин отбелязвате деня на влюбените”, 37.84% отговарят с *да*, а 62.16% – с *не* (Halo Oglasi 2006: 1). В друга анкета – „Какво искате за деня на влюбените”, един от отговорите – „За какво?” (10.1%) определено говори или за непознаване на празника, или за нежелание той да бъде признат (Serbiancafe.com 2006: 1). Поставя се под въпрос дали Свети Валентин е ден на искреното любовно чувство или е глобалистична примамка за извличане на пари от хората (tamiraga). Затова той веднага се натъква на острата реакция от страна на винаги будните традиционалисти. От друга страна, Свети Трифун е провъзгласен за защитник на влюбените и всяка година се подновяват въпросите във все по-остра форма дали в честването на Свети Валентин има искреност или става дума за още една глобалистична лъжа, която идва от меркантилния Запад (Kurir 2006: 1-2). Появяват се и остри реакции в пресата според които „денят на Валентиновата смърт 14 февруари католиците празнуват като ден на влюбените, а и православните започват да празнуват този ден незнайки, че Свети Трифон вече съществува като защитник на любовта (Vojvodina, Arhiva 2006:2).

Подозрението, което пада върху истинския смисъл на празника, не е пречка за приемането му от друга част на населението, главно младите и влюбените. За тях е важно как ще посрещнат празника, какви послания и подаръци ще си разменят: цветя, бонбони, пръстени, романтична вечеря на свещи или добър секс. На въпросите в анкетата, проведена от Serbian Café, най-голям е процентът за добър секс – 45.2%, докато другите отговори се ограничават до сравнително ниски проценти ( 10.7% – за цветята; 1.9% – за бонбоните, 14.4% – за вечерята и т.н.) А не е ли това една типична балканизация на празника? Сигурна съм, че ако сред българите се проведе подобна анкета, резултатите не биха били по-различни.

Кои са предпоставките за приемането или неприемането на Свети Валентин като ден на влюбените у българите и сърбите?

Най-важната предпоставка е общочовешкият смисъл на празника. Любовта отваря сърцата на хората и те стават пропускливи за нейния празник. Без съмнение руската сентенция „Любови все возрасти покорны” намира най-широк отклик в средите на *младите*, на тези, на които им е време да изживеят за първи или пореден път предизвикателствата на любовта. Тяхна опозиция са *възрастните*, за които любовното чувство не е приоритет в живота или има по-различни измерения. Останалите предпоставки се преплитат в сложна комбинация с единия или другия член на опозициите *свое-чуждо*, *познаване на традицията – непознаване на традицията*, *селско – градско*, *традиционно – ново*.

Най-често възрастните са представители на първия член от изброените опозиции. Те са познавачи на традицията, по-често са свързани със селото и селския бит. Те са тези, чиято младост е минала под знака на своите делници и празници. И макар и вече позабравени, новото, идващо отвън, в някаква степен ги шокира и подлага на изпитание техните родолюбиви чувства. Дори само затова, че новото идва да наруши техните стереотипи на мислене и морал, то е чуждо и предизвиква съпротива от тяхна страна. Младите са тези, които не познават традицията. А дори и да имат някакви познания за нея, тя не е част от тяхното светоусещане, не могат да я изживеят така, както тези, които са емоционално обвързани с нея и я идеализират, свързвайки я трайно с носталгията по своята младост.

От друга страна, приемането на чуждия празник е част от прехода към демократизация на балканските общества, обърнати в миналото на Изток, а сега направили своя избор за западната култура и цивилизация. Не случайно нейното навлизане в живота на българите и сърбите започва от големите градове, за да се разпространи и разшири към по-малките и към селата. Защото денят на влюбените е градски празник; той идва по нашите земи с морала на цивилизацията, за да освободи младите от онези остатъци на неизживяна патриархалност, която е карала в миналото влюбените да крият и да се срамуват от своите чувства. Тази тенденция, разбира се, не е нова за нашите общества, тя не започва от днес, тя е част от урбанизацията и модернизацията. Нахлуването на западния празник обаче е нов импулс за

ускоряване на вече протичащите процеси. А те са чест от глобализацията на планетата. Приемането на деня на влюбените води до пълно разкриване и разкрипостяване на любовните чувства, дори до показност на отношенията между влюбените, демонстрирани чрез различни публични изяви, като например организирането на състезания по най-дълга целувка и др. подобни.

Важно е да се отбележи, че колкото и сходни да са формите на адаптиране и възприемане на чуждия празник у българите и сърбите, има и известни различия. Според мен те се дължат на различната съдба на православния Свети Трифон у двата народа, и то главно след Втората световна война, в периода на социализма. Културният контрол у българите успя да превърне традиционния Трифон Зарезан в съвременен празник като *ден на лозаря и винопроизводителя*, лишавайки го от ореола на религията. Навлизането на деня на влюбените не само че не измести станалия твърде популярен за българите празник, но той удвои неговия смисъл, свърза лозарството, винопроизводството и виното с деня на влюбените и любовта. Днес 14 февруари за българите е *ден на виното и любовта*, с охота се сливат в един празник съвсем безконфликтно и старото, и новото, и своето, и чуждото, без да се противопоставят, а напротив, като две необходими съставки на единното празнично начало, в което любовта не може без вино, а виното не може без любов.

Включвайки се в българската календарна система, Свети Валентин добива и нови, вече чисто български функции – той става *имен ден* за всички, носещи името Валентин и Валентина. Жизнеността на Свети Валентин превъзхожда връзката на българския имен ден с непопулярната мца Валентина от православния календар. Още повече, че нейното име няма връзка с традиционната култура. Слабите опити някои именници да съхранят 10 февруари ги кара по два пъти да празнуват именния си ден.

По-различно е положението при сърбите. За тях, и по-специално за традиционалистите, навлизането на Свети Валентин ревитализира забравения вече Свети Трифун. Затова не е чудно, че освен за мъченик за христовата вяра, покровител на лозарите, овощарите и кръчмарите, пазител на посевите, защитник на населението от град и наводнения, гъши светец, слава, патрон на град Котор и др., и др., днес той е обявен и за защитник на влюбените и любовта (Kurig 2006: 2). Във всички случаи споменът за Свети Трифун и обявяването му за покровител на влюбените и любовта е само едно междинно звено в преодоляването на опозицията *свое – чуждо*, един начин за доближаване на чуждото до своето, и по-точно – опит да се покаже липсата на необходимост от чуждото като форма, но не и като съдържание. Както показва практиката обаче, опитите да се припишат нови функции на Свети Трифун са на път да бъдат забравени, така, както е забравен и самият светец.

Денят на влюбените в сръбската празнична система и като форма, и като съдържание остава свързан почти изключително със Свети Валентин. Той просто измества традиционния празник, а не се слива с него. Затова не е

чудно, че наред с привържениците на новото и чуждото, има и такива, които му се противопоставят.

В заключение бих искала да изтъкна, че календарно-обредната система на българите и сърбите реагира бързо на настъпилия през 90-те години обществено-политически прелом. Приемайки гостолюбиво Свети Валентин, нашите два народа показват своето отношение към непреходните ценности на цивилизацията. Така те се осмелиха да се почувстват като част от глобализацията се свят като възприемат онези общочовешки черти и стремежи, на които е податлив всеки индивид. Макар че новото заема позиции до старото, до традиционното и своето или направо го измества, двете тенденции успяват да се съвместят безконфликтно в името на празника, в името на човешкото в него, на чувствата и желанията за повече обич между хората.

Не ще и съмнение, че новият ден на влюбените не се възприема от българите и сърбите като нещо непроменимо, веднъж завинаги дадено. Чуждият празник в новата си среда търпи промени, той е един постоянен динамичен процес, който адаптира новото, като го подчинява на закономерностите и правилата на своята празнична система. Така чрез усвояването на Свети Валентин като ден на влюбените нашите два народа показват своя открит стремеж да бъдат част от културата на света, и в същото време да представят себе си в нея – да бъдат не по-малко българи и сърби.

## Бележки

1. Изказвам благодарност на Биляна Миленкович – Вукович от Етнографския институт – Белград за помощта, която ми оказа по време на престоя ми в Белград, да се запозная със сръбските материали, свързани с честването на Свети Трифун и Свети Валентин. Благодаря и на Зорица Дивац от същия институт за допълнително изпратената ми литература.
2. Съотношението между селското и градското население през 40-50-те години на XX в. е 70:30 (Кратка история на България 1883: 430 – 437).
3. Вж. По-подробно у Станка Янева 2005: 264).

## Литература

*Босић, Мила* 1996. *Годишни обичаји срба у Војводини*, Нови Сад.

*Василева, Маргарита* 1981: *Традиционните календарни празници и обичаи и мястото им в съвременната празнично-обредна система.* – В: *Традицията в съвременната празнично-обредна система.* София, 106 – 117.

*Джурич, Томислав* 2006: *Празноване Хришћанских празника на примеру Таора код Валево*, Валево.

*Иванова, Радост, Тодор Ив. Живков* 1981: *Българските обреди*. – В: Обредни песни. Българска народна поезия и проза, т. 2. София, 419 – 446.

*Кратка история на България* 1983.

*Маринов, Васил* 1914: *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, Сборник за народни умотворения и народопис, кн. 28, София.

*Недельковић, Миле* 1990: *Годишњи обичаји у Срба*, Београд.

*Пимпирева, Желя* 2003: *Домовете за социалистически бит и култура и българските празници*. – В: Социализмът: Реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. София, 231 – 236.

*Янева, Станка* 2005: *Свети Валентин – празник на влюбените*. – Във: Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. София, 260- 270.

*Halo Oglasi* 2006: [www.halooglasi.co.yu/ankete/index.php?id=82](http://www.halooglasi.co.yu/ankete/index.php?id=82)

*Kurir* 2006: [www.kurir-info.co.yu/Arhiva/2004/februar/14-15/st-09-13022004.shtml](http://www.kurir-info.co.yu/Arhiva/2004/februar/14-15/st-09-13022004.shtml).

*Serbian Café.com* 2006:  
[www2.serbiancafe.com/cir/ankete/result.php?action=results&poll\\_id=25](http://www2.serbiancafe.com/cir/ankete/result.php?action=results&poll_id=25).

*Vojvodina, Arhiva* 2006: [www.vojvodina.com/naslovna/arhiva6/050214.html](http://www.vojvodina.com/naslovna/arhiva6/050214.html).

**Радост Иванова**

## **Свети Валентин vs. Свети Трифун или два у једном**

*Кључне речи:* Бугари, Срби, Свети Трифун, Свети Валентин, дан заљубљених, супротстављање, адаптација

Рад представља покушај да се одгонетне судбина традиционалног бугарског и српског календарског празника Светог Трифуна/Трифуну Орезача и то у периоду новог миленијума и продора једног страног празника – Светог Валентина – као дана заљубљених. Подударност датума њиховог обележавања – 14. фебруар – намеће питање како ови празници коегзистирају и шта им је заједничко. Упоредо с тим, у раду се разматрају и реакције супротстављања новом празнику. Иако је Свети Валентин радо примљен и уклопљен у обичајне системе два народа, постоје разлике у начину његовог усвајања и адаптације. У раду се анализирају и промене које је претрпео усвојени туђи празник у новим срединама, које га подчињавају правилима свог система. Бугари и Срби прослављањем Светог Валентина као дана заљубљених отворено показују тежњу да припадају глобалној култури, а да у исто време остану привржени својим традицијама.

**Bojan Žikić**

Department of Ethnology and Anthropology  
University of Belgrade, Philosophy Faculty  
bzikic@f.bg.ac.yu

## **Injecting Drug Users' Utilisation of Public Space in Belgrade: Places, Risk-management, and Habitual Life\***

Results from the case-study in Belgrade injecting drug users are presented here featuring the discussion on injecting occurring within the versatility of places belong to the public space. The attention is paid mostly to the certain type of physical risk environment which is specific to Belgrade injecting scene, called "shtek", but risk production and risk management are reviewed also taking into consideration other types of physical environments.

Key words: physical risk environments; injecting drug users; anthropology of AIDS; risk production and risk management.

Risk environment researches occupy a significant volume of social science studies in HIV/HCV issues. In its broadest sense, risk environment comprises all risk factors exogenous to the individual. An orientation towards an understanding of risk environment encourages a focus on the social situations, structures and places in which risk is produced rather than a reliance on a conception of risk as endogenous to individuals' cognitive decision-making and immediacy of interpersonal relations. It could be described best as the space – whether social or physical – in which a variety of factors exogenous to the individual interact to increase the

---

\* Research was supported by Serbian Ministry of Science and Environmental Protection Project 145035, and it was carried out conjoined with *HIV prevention among vulnerable populations initiative (HPVPI) project: qualitative research studies on injecting drug use and sexual work in Belgrade* – UNPD, office in SCG & Imperial College, London. For further information on research cf. Bojan Žikić, *Managing HIV/HCV-related Risk at Private Places among Belgrade Injecting Drug Users*, Bulletin of the Institute of Ethnography LIV, Beograd 2006, 189-190.

chances of HIV transmission<sup>1</sup>. This includes in fact every kind of behaviour and/or situation which could eventually promote that transmission.

Risk environment also featured as one of the prominent focal points in qualitative study conducted among Belgrade injecting drug users (further in text: IDUs) in 2005<sup>2</sup>, for it is obvious that almost every act involving some kind of contact between somebody's blood and the physical surrounding perfectly matches both the content of that concept. The matter of risk environment in Belgrade IDUs has been already described, analysed and interpreted through the lenses of individual injecting routines, which mostly occur within the safety of their homes<sup>3</sup>, and certain attention was paid to the disruptions of those routines indeed. This discussion is directed towards the environments which are mostly shaped after the lackage of the substantial control over somebody's injecting routine, where that lackage is referred to mostly in terms of physical place and space used by the IDUs to inject within them.

Places in which physical and social environments are brought together, and which are maybe characteristic for the Belgrade injecting drug use (further in text: IDU) setting, are "shteks"<sup>4</sup>. These are places where both the IDUs who do not have anywhere else to inject safely, and those who use them occasionally as a kind of supplement to the living space they usually inject in use. Shteks can also serve as spaces to go to in the case of unbearable IDU need to fix up as soon as possible – although in this sense they should not be confused with the places that are not a part of injecting routines<sup>5</sup>. Apart from IDUs who live and inject alone, almost all other IDUs use shteks as a part of the usual organisation of personal injecting routine. Some IDUs also use shteks as an aspect of usual social environment organisation: because they do not like or simply are not used to injecting alone, they score with other IDUs – mostly regular injecting partners – and go immediately to the usual common places to inject, i.e. "shteks" they consider their own.

There are two types of shteks in relation to physical environment: closed spaces underground and partly open spaces on/above ground level. First include

---

<sup>1</sup> The most illuminative paper on risk environment as theoretical concept and research focus is Tim Rhodes', *The 'risk environment': a framework for understanding and reducing drug-related harm*, International Journal of Drug Policy 13, 2002. For some more elaborate information on the fieldwork researches outcoming from this concept, see for an example Tim Rhodes, Merrill Singer, Philippe Bourgois, Samuel R. Friedman, Steffanie A. Strathdee, *The social structural production of HIV risk among injecting drug users*, Social Science & Medicine 61, 2005.

<sup>2</sup> For details on methodology and sample, cf. Бојан Жикић, *Антропологија AIDS-а. Ризично понашање интравенских корисника дроге*, Филозофски факултет и Српски генеалогски центар, Београд 2006, 13-29 (Bojan Žikić, *Anthropology of AIDS. Risk Behaviour of Injecting Drug Users*, Belgrade 2006, monography in Serbian language).

<sup>3</sup> B. Žikić, op. cit.

<sup>4</sup> For explanation of the word, its pronunciation and conotation, cf. B. Žikić, op. cit., pp 192, ff 10.

<sup>5</sup> See Б. Жикић, op. cit., 211 et passim.



primarily basements and atomic shelters – with certain exceptions, of course<sup>6</sup> – and second, most often, partially built or abandoned buildings. Several characteristics are common for both types of space. It is a part of the urban topography, which are not only rarely used, but a limited number of people know of their existence. The access is limited or difficult, and their choice of space to use for injecting minimises the probability of the process being disrupted. From IDU point of view, these spaces make it easy to fill cut off from the rest of the world and to inject freely, and on the other hand, it is not difficult to experience them as places that “belong” to IDUs alone.

This aspect of “socialising” physical space is for some IDUs very important in deciding whether, for example, they will leave one shtek and look for another. Certain IDUs wish to have shteks that only they use, while others are more or less indifferent to the shtek being discovered, which means used by other people besides them. Shtek will, of course, be unsafe for future use if it has been raided by the police, as well as in the case of serious troubles with the people who live in the building in which the basement is used. Cases in which the basements of buildings in which IDUs themselves live are rare, or any other places that could be linked to a certain IDU<sup>7</sup>.

It is conspicuous that in most cases IDUs see safe shteks as such a physical environment that will enable them to inject undisturbed. What could happen after that – the fact that they may be cut off from the outside world in case someone comes along so that they cannot escape – is not something they care about too much. This implication is also important for considering priorities in IDU practice, but also for HIV/HCV risk study, because it not only testifies about the values that certain aspects of the practice have, but also points to its main characteristic: everything revolves around the act of injecting and in a way that it is subjected to it. Most IDUs will consciously neglect safety procedures against HIV/HCV risk, rather than be in withdrawal – most of them will inject at the price that they are caught by the police afterwards, people around them finding out they are IDUs, etc.

Another important characteristic of the shteks, relevant for the risk study – regardless of the type of space in question – is that these are places without access to running water. This is understandable when we are talking about basements, run-down or unfinished buildings or, even different open spaces that are not shteks as such, but it also applies to former atomic shelters. This fact requires bringing water for cooking the mixture to be injected from somewhere else, but also influences the hygiene of the equipment, people and space, especially post-injecting. Namely, IDUs claim that they mostly take care about all three basic hygienic aspects, without making a distinction regarding the place they inject in. Even if some research observations could support such claims, it can quite certainly be hardly said about shteks. A number of IDUs themselves also similarly evaluate these places, which is

---

<sup>6</sup> That it is also a statistically negligible number, *ibid*.

<sup>7</sup> Which is claimed somehow clearly, even in a bit low voice, when the issue is on “where do you inject exactly”, cf. B. Žikić, *op. cit*.

why IDUs generally make the distinction between shteks used by a limited number of familiar people and those for which they cannot say who has not injected in them.

Of all three hygienic aspects, the negative management of which can contribute to HIV/HCV risk, shteks have the largest number of those relating to space itself, i.e. physical environment<sup>8</sup>. It actually includes the other two hygienic aspects as well: for example, traces of someone's blood on the walls or used guns left on the ground are not, in this sense, important just in view of personal hygiene or equipment hygiene. They make a negative contribution to the hygiene of the place, directly influencing that the physical environment becomes HIV/HCV risk generator in itself and by itself. Of course, the probability that someone will get infected by getting pricked on a used needle or by leaning an open wound against the wall stained with someone else's blood cannot be great, but this is not the only issue here. Physical environment functions as risk environment seen together with someone's injecting habits, and we are not referring to disruptions in the routine here.

Firstly, there are testimonies about people who, without the need to get fixed immediately to avoid withdrawal symptoms, do not take care or did not take care if they have equipment, counting on always finding a gun lying around in shteks. Naturally, the need to get fixed urgently, in the sense of coming out of an established injecting routine, puts additional stress on these situations, but these are just the types of IDU habits for which we can say that they are at least partly formed also under the influence of the physical injecting space. It is true that in these cases it is rather difficult to separate aspects of physical and social environments, but it is also true that awareness of the fact that there are stashed guns even in known shteks – which are just to be found – as well as used and disposed of guns – literally at hand, together with the habit of changing the rhythm of injecting in time, influences the forming of such an injecting routine which is high risk.

Maybe it would be even more correct to speak about these cases as a lack of injecting routine in general – more precise, as a lack of a profiled such routine – than as a routine or its disruptions, but, on the other hand it is clear that this behaviour is adopted by some IDUs as a part of their practice strategy, as a sort of a pattern, regardless of randomness, as their main characteristic. In any case, whatever the strategy, it does not include safety measures against HIV/HCV risk, at least not those which are more or less an integral part of IDU practices. When choosing physical surrounding to inject in, whatever the other parameters may be – for example, in relation to the privacy of the place or the like – there is no selectiveness to prefer some and exclude other types of space, on the basis of the need to control HIV/HCV risk.

---

<sup>8</sup> Which reportedly appears true indeed for almost every type of physical space used to inject in, cf. T. Rhodes, G. V. Stimson, N. Crofts, A. Ball, K. L. Dehne & L. Khodakevich, *Drug injecting, rapid HIV spread, and the "risk environment"*, AIDS 13 (Supplement A), 1999, S259-S269; Бојан Жикић *Антрополошка анализа HIV-вулнерабилности и ризичног понашања у Београду*, у Зорица Дивац (ур.), *Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској*, Зборник радова Етнографског института 22, Београд 2006, 306-307.

Apart from these cases, let us call them extreme, the influence of physical surrounding to the act of injecting, can be also seen in simply getting used to certain conditions present in specified places. It is not irrelevant to the setting of someone's risk management strategy whether there will be great, some or, as we have seen above, no attention paid to the hygiene of the space. Regardless of real probability linked with accidental infection through reckless contact with, for example, traces of someone else's blood, not paying attention to such things will not be an error in someone's safety procedures against HIV/HCV, but rather its characterisation of taking not enough care about it. As opposite examples, there are IDUs who claim that they clean up their shteks regularly, which sometimes means they clean them up behind themselves, but sometimes also in this way they prepare the physical environment for injecting, bringing it into an acceptable state, in which it will be considered safe to inject in from blood transmitted diseases.

It should be noted that in such cases, in principle, there is no difference between those IDUs who use shteks as a kind of back-up to their living space (shared with their families) and IDUs who primarily inject only in shteks. The state of shteks very much depends on the way IDUs are used to treating injecting equipment. Reuse of own needles and syringes over a long period of time leads to a lower level of hygiene – even if they are rinsed each and every time, which is of course rare – while disposing of used equipment without taking care about elementary safety procedure has its analogons in both living space and in shteks. Unlike living spaces, however, only needles and syringes are kept in shteks while the rest of the equipment is brought along. As needles and syringes are the most important elements of injecting equipment, which is understandable, the treatment at disposing them differs from that of other elements of the equipment.

Direct consequences of this difference in treatment of needles and syringes from the rest of the injecting equipment on the state of shteks is the presence of used improvised cookers. Namely, apart from the cookers provided by Médecins du Monde (further in text: MdM) through their programme<sup>9</sup>, then the relatively standard tea/table spoons – widely used for this purpose – the use of coca-cola, soda and other cans is quite popular for the make of handy cookers. An important difference between these cookers and spoons, or those obtained from MdM, is that these are exclusively disposable cookers, to be used only once by IDUs, and afterwards they are simply disposed of and in the place where IDUs found themselves injecting. As the example shows, the way of “producing” such cookers directly contributes to the negative status of the physical environment towards HIV/HCV risk – and towards hygiene of the space in general, but also towards possibilities of someone, before injecting or post-factum, getting cut on them.

Some IDUs maybe even take care about the hygiene of the space in the shtek, but in the way that they maybe take into consideration their own contribution to the hygiene, or the effect of IDU practice to it. What they do not take care about

---

<sup>9</sup> For this institution's engagement in Belgrade IDUs needle&syringe exchange program and eduactaion, cf. Б. Жикић, op. cit. (*Антропологија AIDS-a*), 19-20, 246-247.

– and which they probably cannot, considering the nature of their use of the given space, is the general cleanliness, or uncleanness in the shtek. Physical surroundings used as shteks – may they be basements, shelters or abandoned buildings – usually do not satisfy not only basic standards of hygiene, but more frequent longer stays in them can badly influence people's health: dust, humidity, damp, cold, unpainted walls, bare floors, various debris (construction material, sanitary material, food leftovers, etc), etc. Apart from the cognitive aspect of getting used to such physical surroundings as spatial frames for injecting, consequences to the physical aspect of IDU practice are also possible, which result from such characteristics of the given physical environments.

All elements of injecting process – starting with preparing drugs by cooking, through the act itself, to what is considered the climax and aim of injecting drug use, enjoying it, i.e. the effect of being stoned – demand a direct interaction between IDUs and the physical environment in which it is all going on. For injecting, therefore, physical space is not enough in itself. It satisfies the condition of secrecy, or the possibility of injecting without disturbances, but needs to be basically adapted in order to be used. Naturally, in places where there are no real tables or chairs, anything that could be used for this purpose, it is in this manner that IDUs make the minimum adjustments of shteks for the needs of their practice. It is not completely clear if, for example, using daily newspapers has some kind of health protection purpose or just serves as the instrument of easier organisation of injecting equipment, but, in any case, it is not a useful operation in managing HIV/HCV risk, especially if the newspapers are used, stumbled upon in the shtek.

Almost everything that has been said about injecting procedures, relating to the above mentioned characteristics concerning health and hygiene of the physical surrounding in which people inject, also applies to keeping needles and syringes in shteks. An important distinction between keeping needles and syringes in one's own living space, which also contributes to their risk status, is that mostly used guns are kept in shteks. IDUs, naturally, claim that the water they bring to the shtek is also used for rinsing guns after injecting, and before storing, but many of them are also not certain if they apply this procedure each and every time. Finally, not all shtek types, nor different shteks within the same types, are suitable for hiding the guns in such a manner that will quite clearly show the specified IDU that it is just their gun, and not someone else's. Regardless to this, we got the impression that many IDUs, in their HIV/HCV risk management strategies, on deciding on such actions, or – for such interaction between equipment and space, handle things as if the way in which they store equipment in one shtek will be suitable for all shteks they use to inject in.

Shteks discovered by others are such physical spaces used by a larger number of IDUs, who often know one another, and sometimes they are also from different areas in the town. These are places where no one takes care of the hygiene or some basic IDU comfort, but they are simply visited when someone has an urgent need to fix up, and has nowhere else to do it, being, at the moment of developing the need or obtaining drugs in close proximity of such a "stash". Except for satisfying the function of providing space basically suitable for injecting, these places

are often visited in cases of IDU emergency, and because one can expect to find guns there – someone else's and used, of course, mostly lying around the "stash" – by which time is "shortened", from the moment of obtaining drugs to injecting it, without making stops for purchasing new equipment, if the IDU did not have it with them.

Physical environment with similar, almost identical characteristics relating to HIV/HCV risk – or more precisely, the lack of control over it – as discovered *shteks*, are the so-called "junkie places". An important distinction between these two physical environments present in the Belgrade IDU setting is that what is referred to as junkie places is for certain IDUs a part of injecting routine, but this conclusion remains an assumption for our informants when we are talking in terms of the present time, and thus also for us. Junkie places are flats/houses in which IDUs live and inject drugs and where their IDU acquaintances gather in order to score and inject, but it is not just the urban myth. There were first hand reports from some of the informants who used to inject in places like these, but recent information is telling us about injecting in junkie places as singular cases, in situations where it was a question of experiencing withdrawal symptoms or fixing up at any cost.

Guns are also generally available in these junkie places, although, unlike in for example discovered *shteks*, there is an illusion of certain risk management against diseases transmitted through blood when using them. Apart from the equipment sharing procedure, or joint successive use of one and the same gun in the specified environment, is that they are "received" by the host. This transaction is not only, for example, economic, but – we may freely say – of a ritual or psychological nature. Guns that are thus shared are evaluated by their original owner in two ways, which are obviously seen as HIV/HCV risk management procedures by the recipient, regardless of the fact that this is exactly the way in which they actually differ.

The first way is for the person receiving the gun to be reassured by the person giving it to them that the set has not been used before, and is luckily stored somewhere in the flat/house, while the other way is to say that it is a used but washed and sterilised (by alcohol or flame) set. It is obvious that even if things were the same as they are presented by those who give guns and as seen by those taking them, there is no question about the same type of potential risk against HIV/HCV in both examples. What is identical for both of them are the conditions for storing equipment in such physical environments, which brings us to the conclusion that in using junkie places, as well as other physical injecting spaces in routine disruption circumstances, is actually immanent lack of any control over risk against blood transmitted diseases, or an attempt to manage it.

Less frequented public places IDUs turn to when it is necessary to find a suitable environment in which they will urgently fix up are mostly open spaces, such as parks, cemeteries, playgrounds or schoolyards or those spaces that could normally serve as *shteks* – like for example, abandoned buildings. These could also be spaces like neglected walkways, river embankments or places under bridges, and practically all other types of physical surroundings which are turned out of the

necessity to fix up, the subjective feeling of safety against “the rest of the world” for as long as needed to inject, is the only parameter IDUs are governed by when choosing to inject in the cases of routine disruptions in places like these.

As the predominant characteristic of the relationship between injecting equipment and these public places serving as physical framework for urgent injecting, such that IDUs bring their own equipment along, and do not lean on the possibility of coming across it or receiving it at such places, the specified physical surroundings generate HIV/HCV risk in two main ways. Firstly, when injecting in such conditions, a certain acceleration of the process of injecting itself is at work. IDUs are less relaxed while doing it than they would be in for example any other place indoors, and especially in a discovered shtek or someone’s flat, which means that in these situations pre-injecting and post-injecting equipment, people or space hygiene is out of the question, as is taking care of the way in which used equipment is disposed of – if it is disposed of at all. Additionally, bringing own equipment does not always imply bringing the exact number of needles and syringes as there are people who will inject, which, of course, is not in relation with only these situations, but comes out more often in them.

Namely, although it seems that HIV/HCV risk generation is like this easier than the type characteristic for social environment – which is true in a way, of course – it is also a kind of attitude towards injecting equipment. Such attitude is primarily determined by a certain capability, or more precisely – incapability or inability of IDUs to manage the satisfaction of their needs in a safe way. It is directly linked with the physical injecting environment on the basis of the estimate done by IDUs about the characteristics of the space they are interested in – whether they will be able to obtain a gun in this place. We can say that such an attitude is also formed by the injection routine fragments – regardless of its current disruption – or more precisely, by the existence or non-existence of previously prepared and stored equipment, or from the IDU habit in obtaining and keeping needles and syringes, where the specific physical environment is actually just a way to expose or further point out such habits.

Additionally, this kind of physical environment is not much different hygienically from other types of physical environments in which people inject when it is necessary to fix up<sup>10</sup>, and quite often not even from, for example, shteks that are

---

<sup>10</sup> Meaning – in Belgrade, when this study was conducted, and around the world where similar researches took place, see for an example Theresa Diaz, Don. C. Des Jarlais, David Vlahov, Theresa E. Perlis, Vincent Edwards, Samuel R. Friedman, Russell Rockwell, Donald Hoover, Ian T. Williams, and Edgar R. Monterroso, *Factors associated with prevalent hepatitis C: differences among young adult injection drug users in lower and upper Manhattan, New York City*, American Journal of Public Health 91, 2001; Tim Rhodes, Catherine Lowndes, Ali Judd, Larissa A. Mikhailova, Anya Sarang, Andrey Rylkov, Mikhail Tichonov, Kim Lewisd, Nina Ulyanova, Tatiana Alpatovae, Victor Karavashkin, Mikhail Khutorskoy, Matthew Hickman, John V. Parry and Adrian Renton, *Explosive spread and high prevalence of HIV infection among injecting drug users in Togliatti City, Russia*, AIDS, Vol 16 No 13, 2002; Bojan Žikić, *Anthropology of AIDS. Risk environment and injecting routine. The case of Belgrade injecting drug users*, Issues in Ethnology and Anthropology, Vol. 1, No. 1 (n.s), 2006.

used in standard injecting routines. The above mentioned relates to the fact that the hygiene of such physical spaces, essentially does not depend on IDUs. What makes the situation worse, as a source of risk against blood transmitted diseases, is the negligence IDUs demonstrate when it comes to bringing their bodies in close contact with the unhygienic spaces – open wounds, parts of the injecting equipment which interact with their bodies, then blood as a result of injecting<sup>11</sup>. This is quite conspicuous in the above mentioned situations of injecting procedure saturation, the occurrence of which is mostly characteristic for physical environments as the above described open spaces and residential spaces which are relatively easy to access.

This last formulation does not refer to living space in the more narrow sense of the word – houses or flats – but the space which physically belongs to living habitat, but is physically and functionally separated from it. These are, first of all, passages<sup>12</sup>, staircases and entrances into basements in blocks of flats, then basements that are not locked, and the assumption is, not often used by their owners. The relation between fixing up in these types of physical environments and their potential of HIV/HCV risk production is basically the same as what has been said about the relation between injecting routine disruption and physical risk environment. Their relatively specific nature can be seen in this sense similarly to open spaces, in the need to finish injecting in them as quickly as possible. What distinguishes them from for example benches in parks and cemeteries, when we are talking about the quickening of injecting, is the increased subjective fear with IDUs of being interrupted in what they are doing.

Naturally, it is difficult to establish the reality of such impressions, but information suggest that IDUs interpret these kinds of physical surroundings as ambivalent in relation to the only risk they actually are ever careful about when they are urgently fixing up, is not to be interrupted during injecting, and thus lose the prepared drugs. On one hand these spaces are experienced like hidden enough in cases when there is nowhere else to go, and on the other hand their main purpose is respected, or the possibility that they may be so used just at the moment of injecting in progress. According to this quality, specified physical surroundings are similar to a quite specific physical environment in which IDUs from Belgrade inject in cases of routine disruption, but sometimes as a part of this routine, as a sort of improvised shteks. These are toilets in restaurants and hotels, most often in the downtown.

The advantage of toilets against for example, parks, cemeteries, bridges, passages or basement staircases, is the possibility to resolve their ambivalence about their secrecy and the possibility of the original functional use in the way favouring the safer side of IDU risk perception against interruptions in injecting. It is possible to occupy the toilet for a certain period of time, which needs not be quite so short, without greater danger of disturbance, except, for example, verbal. Natu-

---

<sup>11</sup> Which unfortunately also is part of the IDUs' habitual life everywhere in the world, cf. Mark Davis and Tim Rhodes, *Managing seen and unseen blood associated with drug injecting: implications for theorising harm reduction for viral risk*, International Journal of Drug Policy 15, 2004.

<sup>12</sup> The term used in Belgrade slang is German word for the same thing, *haustor*.

rally, not all toilets in restaurants and bars in Belgrade fit this description, so IDUs choose such found in extremely busy places and where there are several compartments. Moreover, it has been demonstrated that this “statistical” aspect of risk management against disturbance during injecting gives very good results, and that IDUs themselves find them very reliable<sup>13</sup>.

The difference to open spaces or those that are parts of residential spaces, which comes with using toilets in restaurants, moves in the direction of the way in which the general state of poor hygiene of the given physical environment generates HIV/HCV risk, as a kind of *sine qua non* conditions that describe such environments in socio-medical context. Namely, regardless of the quality of maintenance of a certain toilet of the sort, and above all, for the frequency of their use in the sense of what their original purpose be, the hygienic status of such physical environments does not come exclusively from some undefined dirt, but also from impurities of human origin. Physical space is in direct contact with human bodies – this applies to the toilet seat, which holds an important place in the procedure of fixing up in the toilet – then human secretions (saliva, urine, faeces, vomit, etc), sweat, hair, maybe even viruses.

Since it is also a question of tight spaces, IDUs come in physical contact with the space they inject in more directly than in any other physical environment. This includes, of course, the physical body of IDUs and the equipment – primarily needles and syringes – and maybe the blood that may squirt during injecting. IDUs do not perceive the specific nature of this kind of physical environment as much different in relation to other kinds of physical environment, whether they are used in emergency or as injecting routine, and so they do not see it as a greater potential source of risk to HIV/HCV, meaning that they do not apply some particular safety procedure when trying to manage this risk. It generally seems that among IDUs from Belgrade, using improvised pads in the form of most often old newspapers, it is considered a sufficient precaution against any impurity that may come from the physical surrounding in which they inject, or the general hygiene of the space – regardless of the particular type of physical environment in question.

What is true is the fact that the risk of each of these physical environments originates in good part from their being used for the purpose of injecting drugs. IDUs themselves bring the risk of blood transmitted diseases into such spaces, in the ways in which they are used, or by the lack of perception of the specific natures of different types of physical environments in relation to possible risk generating. This particularly applies to, for example, public places or parts of residential spaces, in which, normally, there are no issues of the hygiene of people or equipment themselves, as it already is the case with discovered shteks or junkie places. Naturally, these latter physical surroundings also owe their HIV/HCV risk status to being long used in IDU practice, hence we could state the opinion that, in fact, physical environments are conductors of risk generated in creating individual IDU habits, i.e. in-

---

<sup>13</sup> For more details, cf. Б. Жикић, op. cit. (*Антропологија AIDS-a*), 151 et passim.



jecting routines, and this risk becomes extremely prominent when IDUs are forced to change such routines.

**Бојан Жикић**

## **Коришћење јавног простора од стране интравенских корисника дроге у Београду: места, управљање ризиком и навике**

*Кључне речи:* физичко ризично окружење; интравенски корисници дроге; антропологија AIDS-а; производња ризика и управљање ризиком.

Рад наставља са представљањем и разматрањем резултата квалитативног антрополошког истраживања које је спроведено у Београду међу интравенским корисницима дроге (ИВКД) током 2005 године. Његов непосредан предмет представља убризгавање дроге које се дешава по јавним местима у нашем главном граду, а циљ му је да покаже на који начин долази до онога што се у теоријској литератури назива „производњом ризика“ по таквим местима, као и како се београдски интравенски корисници дроге носе са тим ризиком, односно – како управљају њиме, како се то каже у усвојеној стручно-научној терминологији.

Посебна пажња посвећена је још једној посебности београдског миљеа интравенског коришћења дроге, тзв. штековима. То су места која служе као мање-више сталан простор за убризгавање особама које нису у стању да своју рутину убризгавања вежу за приватни стамбени простор. У физичком смислу, најчешће је реч о подрумима или недовршеним грађевинама, евентуално напуштеним објектима. Њихове карактеристике као тзв. физичког ризичног окружења су релативна констатност употребе и практично одсуство сваког хигијенског обзира при употреби тог простора. Наравно, штекове не користе само они интравенски корисници дроге који немају другде да убризгавају. Њима се служе и они који поседују свој стамбени простор, рецимо, али морају „да се среде“ у одређеним ситуацијама када су далеко од њега.

Разматрана су и друга места која спадају у категорију јавног простора, попут улаза у зграде, пролаза између њих, зелених површина, тоалета по ресторанима и слично.

За разлику од разматрања руковођења ризиком у приватном стамбеном простору, резултати истраживања који се односе на јавни простор показују одсуство оне поуздане контроле над местима у којима се редовно инјектира од стране интравенских корисника дроге – и када је у питању само физичко окружење, али и у његовом социјалном домену, што значи, наравно, да је у таквим случајевима драматично повећан ризик од крвљу преносивих болести, чак толико да социо-епидемиолошки контекст бива јасније протегнут ван милеа интравенских корисника дроге, него што је то случај, на пример, са убризгавањем „код куће“.

**Александра Павићевић**

Етнографски институт САНУ

aleksandra.pavicevic@sanu.ac.yu

## **Друштвена политика према породици – подруштвљавање или крај једне историјске форме?\***

Социјалистичка политика према породици почивала је умногоме на критици традиционалног друштвеног концепта. Због тога је трансформисање традиционалне породичне структуре, економије и моралних назора, на основу којих је породица функционисала, представљало примарне услове изградње новог друштва. Мере социјалне политике биле су, с једне стране, усмерене ка „ослобађању“ чланова породице од различитих врста „принуда“, док су, с друге стране, допринеле већој зависности породице од државе и функционисања институција друштвене заштите. У друштвеној теорији је чак било предвиђено нестајање ове историјске форме, али су догађаји с краја другог миленијума показали да се виталност и „употребљивост“ породице не могу одређивати искључиво економским параметрима.

*Кључне речи:* породица, породичне функције,  
подруштвљавање, социјализам

Овај рад представља део ширег истраживања на тему брака, породице и полног морала у Србији, у другој половини 20. века, којим се бавим током последњих неколико година. Жеља ми је била да направим синтетичку студију у којој би били сакупљени сви битни елементи једног, са становишта људског века, дуготрајног процеса, који је практично отпочео много пре периода мог интересовања и који ни дан-данас није завршен.<sup>1</sup> Фокусирала сам

---

\* Овај текст је резултат истраживања на пројекту бр. 147020: „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МН РС.

<sup>1</sup> У међувремену, од тренутка када сам предала рад па до данас, из штампе је изашла моја монографска студија, у којој су презентовани резултати истраживања брака, породице и полног морала у Србији у другој половини 20. века. Види: А. Павићевић, *На удару*

се на другу половину прошлог века, јер је свака његова деценија, чак свака његова година, значила рапидно убрзавање динамике културних промена, не остављајући ни простора ни времена за сагледавање целине проучаваних феномена и тиме отежавајући њихово читање и разумевање у садашњем тренутку. Иако је мојим истраживањем, осим аналитичког прегледа литературе из области друштвене теорије, права, етнологије и демографије, било обухваћено и емпиријско (теренско) проучавање релеватних институција у неколико села северне Шумадије (околина Младеновца), у овом раду ћу се задржати на образлагању најфреквентнијих идеја, ставова и концепција о трансформацији породице и о породици уопште, који су били доминантни у друштвеној теорији и друштвеној политици у Србији током периода социјализма.

Интензивна изградња социјалистичког друштва, која је отпочела непосредно након Другог светског рата, одигравала се истовремено на два међусобно условљена колосека – на материјалном и идеолошком. И један и други су, на изванредан начин, почивали на критици традиционалног друштвеног концепта, почев од његових економских, па до вредносних карактеристика, и одвијали су се под свеобухватном паролом *модернизације*. Политика трансформације почивала је, умногоме, на извесном броју дихотомија којима је била изражена разлика између затечених и пожељних друштвених форми и садржаја. Затечено, које је било означено као *старо, назадно, конзервативно, патријархално и отуђено*, требало је заменити пожељним, односно – *новим, напредним, модерним, егалитарним, демократским, слободним...* Главни носилац затеченог била је сеоска, аграрна породица, а пожељног, како се касније испоставило, породица урбаног типа.<sup>2</sup> Колико је однос научног мњења према сеоској традицији био негативан, посебно је сажето и експлицитно изнето у једном коментару циља друштвених промена: „Трансформација целовитог животног оквира има јединствени циљ – да чланове породице ослободи идиотизма сеоског живота“.<sup>3</sup>

Модернизација је подразумевала економско реструктурирање државе кроз процес интензивне индустријализације и, последично, урбанизације, док је у „нематеријалном“ дискурсу промена доминирала идеја демократизације друштва, односно својеврсна идеологија „слободе“, коју је требало извојевати на свим инстанцама друштвене стварности. Као највиши идеал новог поретка прокламована је дезалијенација друштва, која је требало да буде постигнута

---

идеологија. Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века, Посебна издања Етнографског института САНУ 57, Београд 2006.

<sup>2</sup> Zagorka Golubović, *Teorijsko-hipotetički okvir za istraživanje promena u strukturi porodice*, Sociologija 3, Beograd 1966, 9.

<sup>3</sup> Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja domaćinstva*, u: *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 1981, 43

еманципацијом његових чланова од сваке врсте принуде – од радне, преко моралне, до религијске.

Иако у научној литератури преовлађује став о условљености друштвених трансформација економско-технолошким факторима и „прогресом“, мислим да се с правом може рећи да је овај процес био првенствено „духовне“ природе, односно, да је његов главни покретач и окидач била атеизација друштва. Изградња модерног друштва (не само у Србији) значила је, у ствари, његову дехристијанизацију и секуларизацију, при чему се, „слобода“ од Бога и „принуда“ садржаних у религијском погледу на свет испоставила као предуслов прихватања свих осталих.<sup>4</sup> Наравно, овде се нећу задржавати на овим, већ општепознатим чињеницама. Наводим их само као врло битне за антрополошко разумевање, како процеса који су се на глобалном нивоу (независно од социјализма) дешавали након Другог светског рата, тако и релативног неуспеха базичних идеја и задатака модернизације, са којим су се у периоду постсоцијализма суочила сва европска социјалистичка друштва.<sup>5</sup>

На овом месту ћу говорити о подруштвљавању породице,<sup>6</sup> односно о идеји и ефектима једне од главних мера којима је требало „ослободити“ овај нуклеус друштва. Зашто се породица уопште нашла на „листи“ институција које је требало променити, чега ју је требало ослободити, како је то урађено и које су последице?

Почетак одговора на ова питања налази се у марксистичком схватању односа слободе и приватне својине. Познато је, наиме, да су теоретичари ове оријентације сматрали да је слобода, као највиши циљ новог друштвеног поретка, остварива искључиво у условима апсолутне друштвене једнакости. Приватна својина је виђена као извориште неједнакости, па је трансформација породице – као њеног главног носиоца – била предуслов општих друштвених промена. Процес социјализације породице био је утемељен у идеји да је предуслов развоја демократске породице њено ослобађање од многобројих функција које је традиционално вршила. Ово се првенствено односило на функцију производње, али ни друге области породичног живота нису биле изостављене: потрошња, исхрана, репродукција и социјализација потомства, брига о старима.<sup>7</sup> Но, на првом месту, породицу је требало ослободити „робовања“ породичној економији. Ово је спроведено већ познатим економским реформама, типа аграрне реформе и национализације.

<sup>4</sup> Filip Arijes, Žorž Dibi, *Istorija privatnog života* 5, Beograd 2004, 213.

<sup>5</sup> Vladimir Cvetković, *Usud moderniteta*, u: Srbija u modernizacijskim procesima 20. veka I, Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd 1994, 35-58.

<sup>6</sup> Термин *подруштвљавање* или *социјализација* фигурира у литератури (углавном социолошкој и правној) као врста званичног назива за меру и стратегију социјалне политике према породици, која је требало да доведе до тешње сарадње породице и друштва, односно, која је требало да омогући непосреднији контакт између друштва и појединца.

<sup>7</sup> Ruža First, *Hipotetski okvir za istraživanje poljoprivredne porodice*, Sociologija sela 40-42, Zagreb 1973, 14.

Ослобађање породице од производне функције требало је да доведе и до укидања односа подређености и економске зависности чланова породице од „врховног старешине – оца породице“.<sup>8</sup> Овим се, у ствари, радило на укидању његовог ауторитета који, међутим, није био само економске него чак на првом месту, моралне природе, па је његово нестајање значило и нестајање ауторитета традиционалних моралних норми. Ово је, уосталом, и експлицирано у прокламованим циљевима социјализације, који су „традиционализам“ и „конзервативизам“ сеоске породице сматрали главним сметњама друштвених промена. Могућност њиховог превазилажења они су видели у укидању патријархалног морала и ауторитета.<sup>9</sup> Насилно одузимање земље био је само први у низу потеза којима је требало омогућити интезивнији друштвени (државни) утицај на ову, до тада релативно самосталну и самодоволну групу.<sup>10</sup> С друге стране, тежња за променом основа унутарпородичне организације значила је „ослобађање“ породице од функције посредника на релацији појединац – породица – друштво, што је требало да отвори већи спектар могућности за слободан избор, самореализацију и еманципацију чланова породице у спољном свету. У суштини, међутим, ово је отварао пут директнијем утицају друштва (државе) на појединца. Наиме, задовољење појединачних потреба, које су до тада спадале у домен породичног живота, сада је прешло у надлежност различитих друштвених институција и инстанци, које, логично, нису могле бити довољно обухватне и ефикасне у решавању потреба и проблема на индивидуалном нивоу. Опште и реално повећање појединачних „слобода“, имало је често и друго лице, испољено у чињеници суштинске остављености и отуђености појединца.

Одузимањем великог дела породичног газдинства и „укидањем“ приватне својине укинута је само један вид производне функције породице. Њега је у савременим условима заменила, грубо речено, „производња“ новца за потребе живота породице, што заиста јесте допринело њеном отварању и већој упућености на друштвени систем. Вредновање резултата овог процеса, међутим, под великим је знаком питања, и то понајвише због дисфункционалности система друштвене политике који је почео да се манифестује већ крајем седамдесетих година 20. века. Принудне мере, какве су биле аграрна реформа, конфискација имовине и многе друге, довеле су породицу у ситуацију потпуне зависности од друштвених институција, које, како се испоставило, нису биле у стању да одговоре на њене, сада већ суштинске потребе. Поред тога, подруштвљавање је имало и има своју цену, не само симболичну него, чак превасходно, економску, која је већ дуже времена тешко достижна за највећи број породица у Србији. Може се чак рећи

<sup>8</sup> Anđelka Milić, n. d., 23.

<sup>9</sup> Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу мењања*, Зборник Матице српске за друштвене науке 81, Нови Сад 1986, 95-119.

<sup>10</sup> Marko Mladenović, *Mesto porodice u našem društvu*, Osvrt na Prednacrt Ustava FSRJ, Gledišta 1, Beograd 1963, 102.

да је главно или бар најупечатљивије исходиште социјализације био развој потрошачког друштва, а не заштита породице, како је првобитно било прокламовано. Тако се у једној студији релативно новијег датума каже да „потрошачка оријентација“ у модерном сеоском домаћинству сведочи о томе да су се „чланови сеоске породице еманциповали од потчињености газдинству и економско-радним функцијама своје егзистенције, те да породицу, домаћинство и газдинство виде сада као основицу свог свестранијег људског развоја“.<sup>11</sup> Осим што се већ на први поглед чини да је „потрошака оријентација“ сумњиво мерило еманципације, овде као да се за тренутак заборавило да је поменута „еманципација“ садржала темељне унутрашње контрадикторности, јер је била наметнута, а не спонтано изабрана животна опција. О релативности самог појма еманципације у поменутом контексту сведочи и наставак истог излагања: „Друго извориште овог преокрета у гледањима и понашањима чланова сеоског домаћинства је неповољно, будући да стимулише вредности и понашања која потцењују радно ангажовање, поготово оно у пољопривреди, а стимулишу престижне и конформистичке вредности.“<sup>12</sup> Свакако, преузевши од породице њене традиционалне функције, држава је почела да на њима профитира, не обезбеђујући овој друштвеној групи, као ни њеним члановима, заштиту коју су уживали у традиционалном социјалном миљеу.<sup>13</sup> Иако је друштвеном политиком било прокламовано начело које је у односу према породици налагало много већу обавезу и одговорност социјалистичком друштву него што је то био случај са дотадашњим социјално – политичким системима, криза породице била је умногоме изазвана управо неспремношћу друштва да од ње преузме оне функције којих је, већ поменутих мерама, била „ослобођена“.<sup>14</sup>

Генерално, може се закључити да су улоге којих је породицу требало „ослободити“ сматране конститутивно мање битним. Њихово укидање требало је да акцентује развој емотивних и другарских односа чланова породице,<sup>15</sup> док целина породичног живота, по свему судећи, није узимана у обзир. Загорка Голубовић у једном раду чак прави разлику између „суштинских“ функција породице и оних које то нису, везујући потоње искључиво за традиционални тип породице.<sup>16</sup>

Процес подруштвљавања споредних функција породице, дакле – производне и посредничке, требало је да омогући очување слободе породице

<sup>11</sup> Анђелка Милић, *Сеоска породица*, 109

<sup>12</sup> Исто.

<sup>13</sup> „Индустрија помоћи“ породици, која је у Србији још увек релативно неразвијена, само је последња карика у ланцу „спољних“ услуга, без којих савремена породица тешко може да реализује своју свакодневицу.

<sup>14</sup> Marko Mladenović, *Neke alternative porodice*, Gledišta 3, Beograd 1966, 329; Исти, *Istorijske i ideološke veze socijalne politike i porodice*, Sociologija 3-4, Beograd 1973, 474.

<sup>15</sup> Olivera Burić, *Domaći poslovi: ostaci ekonomske funkcije porodice*, u: Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, Institut za socijalnu politiku, Beograd 1980, 266.

<sup>16</sup> Zagorka Golubović, n. d., 22.

и њеног идентитета, као и „неприкосновености интима њеног унутрашњег живота“.<sup>17</sup> Ово је практично значило да је редукција породичних функција била усмерена ка ослобађању породице за оне функције које су јој преостале, а то су биле репродуктивна и социјализаторска.<sup>18</sup> Међутим, реалност је била нешто другачија. Наиме, у друштвеној теорији је – као опште мишљење – био прихваћен став да су скоро сви аспекти живота традиционалне породице били подређени њеним економским функцијама. У складу са тим, и рађање је схватано као вид производње (људи), примарно усмерене ка задовољењу економских потреба породице.<sup>19</sup> Загорка Голубовић на једном месту образлаже да је „биолошка, репродуктивна функција у традиционалној породичној организацији такође била тесно повезана са економском, јер акценат није био на природном обнављању врсте, већ на обнављању у економском смислу – у циљу обезбеђења радно способних чланова, који ће на биолошкој основи да продуже традицију и деловање овог малог пословног предузећа“.<sup>20</sup> Мора се признати да у оваквом тумачењу чуди како је аутору промакла чињеница да су религијска и верска уверења била прилично битна када је у питању „регулација“ и, уопште, схватање репродукције у традиционалном друштвеном контексту. Утицај верске догме на овај аспект породичног живота битно је допринео да оно буде најближе ономе што бисмо могли да назовемо „природно обнављање врсте“. Поред тога, учешће свих чланова породице у њеном свакодневном животу и задовољавању различитих потреба јесте чињеница која је више него логична (било да се ради о свакодневном животу и потребама традиционалне или савремене породице и без обзира на начин и размеру у којој у тим потребама учествују потребе појединачних чланова). То, међутим, никако не значи да ове породичне функције треба тумачити као разлог рађања потомства. Економска детерминација породичних функција и различитих аспеката њеног живота донекле се, уосталом, и подразумева, опет независно од типа друштвене организације, те ово становиште и не би ни било толико спорно да се у његовим темељима није налазило негативно и површно вредовање концепта традиционалне породице и начина живота уопште. Због свега тога се, упркос декларативној неприкосновености породичне интима, и рађање потомства нашло на удару социјализације. Ово се, с једне стране, дешавало индиректним путем, тако што је темељна промена у прокламованом систему вредности садржала у себи и (стихијске) промене које су се тикале односа према репродуктивном понашању и полном животу уопште.<sup>21</sup> Битну улогу у овоме одиграла је и борба за еманципацију жена, која је, ако ништа друго, у датом

<sup>17</sup> Olivera Burić, *Porodica i društveni sistem, završna razmatranja*, u: *Porodica i društveni sistem*, 357.

<sup>18</sup> Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, Gledišta 12, Beograd 1972, 1615.

<sup>19</sup> Zagorka Golubović, n. d., 11.

<sup>20</sup> Исто.

<sup>21</sup> Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava porodice i položaj njenih članova*, у: *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*, 160.



тренутку афирмисала њихово масовно запошљавање.<sup>22</sup> С друге стране, недостатак економских инструмената који би потврдили важност и одговорност родитељског позива, те пропагирање контроле рађања, планирања породице и нужности *превазилажења стихијског карактера репродукције* утицали су директно на промену односа према рађању.<sup>23</sup>

Потреба за подруштвљавањем породице, односно, за њеним утапањем у друштво, на неким местима се објашњавала неповерењем према породици као чиниоцу социјализације младих, које је карактеристично за сва социјалистичка друштва.<sup>24</sup> У светлу овог образложења логично делује и чињеница да је читав описани склоп идеја и захвата довео до ограничавања „права“ породице на социјализацију потомства, до кога је дошло, између осталог, и смештањем деце у предшколске установе и установе за дневни боравак школске деце. Ово се, наравно, и данас односи више на градске него на сеоске породице, јер је у потоњима још увек чест случај да, у проширеним домаћинствима (каква су најраспрострањенија), најстарија генерација преузима бригу о деци док она не крену у школу. У вези са овим треба поменути да је политика подруштвљавања породице подразумевала и ослобађање појединца од породичних веза и традиционалног односа лојалности према рођацима.<sup>25</sup> Иако је на једном месту примећено да се „породица тешко одваја од својих функција“,<sup>26</sup> на основу других извора може се закључити да се ово није односило на репродуктивну функцију, као ни на везе солидарности међу рођацима. Изгледа да је породица најлакше усвајала нове репродуктивне моделе, као и да се нестајање сродничке узајамности дешавало брже него што су се развијали институционални или, како се на једном месту називају, „друштвени“ облици солидарности, што је довело до појаве великог броја самачких и старачких домаћинстава и материјално необезбеђених лица.<sup>27</sup>

На основу свега реченог, јасно је да је највећи број делатности које су традиционално биле везане за породичну групу проглашен излишним. У светлу ове редукције, као и функционалистичког тумачења друштвених институција, које је у друштвеној теорији очигледно било врло присутно,

---

<sup>22</sup> Легализација женских права уопште кретала се узлазном линијом током читавог посматраног периода, али се могућност реалног функционисања система заштите жена и деце у Србији данас, на почетку 21. века, тек назире. Овај процес је утицао, међутим, ако не на промену положаја жена, онда свакако на промену њиховог понашања, које представља главна врата кроз која је држава „загазила“ у породичну интиму. Мислим да није потребно посебно истицати чињеницу да цео склоп наведених околности не делује стимулативно на стабилност породице.

<sup>23</sup> Anđelka Milić, *Preobražaj*, 160; Marko Mladenović, *Neke alternative*, 329.

<sup>24</sup> Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 465–466.

<sup>25</sup> Anđelka Milić, *Preobražaj*, 140.

<sup>26</sup> Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje u preobražaju porodice*, у: *Domaćinstvo, porodica i brak*, 97

<sup>27</sup> Milić Anđelka, *Preobražaj*, 160.

питање које су поставили неки теоретичари – о смислу даљег опстанка породичне друштвене форме – звучи сасвим сувисло.<sup>28</sup> Овде је неопходно поменути да је у научном мњењу, као могући епилог трансформације, односно кризе породице, предвиђан њен нестанак. При томе, ова могућност је тумачена више као „коллатерална“ штета једног ширег друштвено-економског реструктурирања, него као његов циљ. Иако се опис реалног стања ствари налази негде између ова два тумачења, односно, иако је процес трансформације породице био истовремено и циљ и последица глобалних друштвених кретања, на основу неких разматрања може се закључити да је очекивани и жељени, дакле – планирани исход социјалистичке идеологије ипак било нестајање породице. То се желело постићи потпуним негирањем значаја улога које је она имала и њеним потпуним утапањем у ширу друштвену заједницу.<sup>29</sup> Овоме у прилог свакако иде и чињеница да се у Преднацрту Устава ФСРЈ нигде није ни помињала породица. Неколико ставки овог документа било је посвећено регулисању брачне заједнице, односу родитеља и брачне, као и ванбрачне деце, равноправности полова и посебној заштити жена и омладине,<sup>30</sup> али су породица као целина и мере њене заштите једноставно изостављени. Поред тога, одредбе о породици које су биле расуте у разним другим актима, како је писао М. Младеновић, „често не стимулирају, већ дестимулишу породичну групу“.<sup>31</sup>

Но, да ли због генералног краха социјалистичког система, или због чињенице да се функционалност породице као институције очигледно не може ограничити њеним „техничким“ делатностима, породица је ипак „преживела“ до данашњих дана. Већ у раду из 1973. године Младеновић пише да се, напустивши концепције о слободном браку, слободи љубави, једностраном разводу, друштвеном васпитању деце и слично, „социјалистичке земље поново окрећу породици, прокламујући начело да само чврста, снажна породица може да обезбеди био-социјалну репродукцију личности.“<sup>32</sup> Доста година касније, 1995. године, и Анђелка Милић одаје признање породици, сматрајући да је она „централни топос свакодневице, њен организациони центар. Она је зона стабилности унутар стално флукутирајућих токова свакодневице и варијабилних историјских кретања. Она јесте једини и главни преостали ресурс који појединцима остаје након што је друштво подлегло разарању и расулу“.<sup>33</sup> Чини се да је, иако у перманентној кризи и немогућности да одговори на све егзистенцијалне и мање егзистенцијалне потребе својих чланова, иако најчешће у потпуности лишена средстава и мера којима би те чланове „контролисала“ и усмеравала, породица на путу да

<sup>28</sup> Zagorka Golubović, n. d., 7.

<sup>29</sup> Marko Mladenović, *Neke alternative*, 324.

<sup>30</sup> Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 96.

<sup>31</sup> Исто.

<sup>32</sup> Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 465.

<sup>33</sup> Anđelka Milić, *Svakodnevni život i porodica u vrtlogu društvenog rasula: Srbija 1991-1995*, у: Друштвене промене и свакодневни живот, Србија почетком деведесетих, Београд 1995, 140.

најзад добије статус институције чије се постојање не може ограничити ни дефинисати искључиво економско-историјско-политичким параметрима.

Генерално, иако су „неупитне“ истине социјалитичке идеологије и друштва – као што су еманципација жене и посебна заштита материнства, еманципација детета, подруштвљавање породице – бар теоријски биле усмерене ка хуманизацији породичних односа и развоју индивидуализма као начина „слободног зближавања, другарског и демократског повезивања чланова породице“, <sup>34</sup> о њиховој вредности или, макар, о њиховој применљивости морамо судити на основу њиховог реалног друштвеног учинка. Пораст броја самачких и старачких домаћинстава, брачних парова без деце, свих облика ванбрачних заједница, ванбрачног наталитета, непотпуних породица, самохраних мајки, разведених и напуштених, пораст броја случајева породичне патологије, сукоби генерација, психичке, полне и социјалне неусклађености, дезорганизација породице, негативан став према обавезама које брак, односно породица доноси... чини се да представљају добар индикатор неуспеха својеврсне световне догме. <sup>35</sup>

Демократизација друштва и породице и данас је основна премиса и у друштвеној теорији и у прокламованим вредностима друштвене политике. Оно што се, међутим, није променило, јесте став у вези са тим шта се може сматрати истинском демократизацијом. Чињеница да би садржај овог појма требало мењати у односу на историјско искуство, а још више у односу на реалне и темељне потребе људског друштва, остаје зато још увек ван домета антрополоитичке стратегије и праксе.

---

<sup>34</sup> Marko Mladenović, *Neke alternative*, 327; Исти, *Istorijske i ideološke veze*, 470.

<sup>35</sup> Marko Mladenović, *Podruštvljavanje porodičnog prava*, у: *Porodica i društveni sistem*, 364; Исти, *Преображај породице у Југославију*, *Анали Правног факултета* 5-6, Београд 1969, 563; Vojislav Đurić, *Neki uzroci atomiziranja porodice poljoprivrednika*, *Sociologija sela* 19-20, Zagreb 1967, 58; Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 144; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 462; Vera Erlih, *Trideset i tri godine transformacije porodice*, *Sociologija sela* 31-32, Zagreb 1971, 164.

**Aleksandra Pavićević**

## **Social Policy Towards the Family**

### **-Socialization or The End of a Historic Form?-**

|  |
|--|
| <i>Key words:</i> family, family functions, socialization, socialism |
|--|

Intensive development of socialist society, which started immediately after Second World War, proceeded simultaneously on two mutually conditional tracks: on material and ideological. In certain way, both were based on the critique of traditional social concept: starting from its economic and all the way to value characteristics under all encompassing parole of “modernization“. The policy of transformation was mostly based on certain number of dichotomies that expressed the difference between past and preferred social forms and contents. Past, which was defined as *old, regressive, conservative, patriarchal, alienated* should be replaced by preferred, that is, by *new, progressive, modern, egalitarian, democratic, free...* The mainstay of the past was village, agrarian family, while the mainstay of the preferred was, as it appeared later, urban type family. Modernization implied economic restructuring of the state through the process of intensive industrialization and consequently, urbanization while “non-material“ discourse of changes was dominated by the idea of democratization of society, that is, a specific ideology of “freedom“ that had to be won on all instances of social reality. In-alienation of society was proclaimed as the highest ideal of the new order, which should be achieved by the emancipation of its members from all types of coercion-from work, through moral and up to religious coercion. Even though there is a prevailing viewpoint in scientific literature about the conditionality of social transformations by economic and technological factors and “progress“, I think that it can be rightly said that this process was primarily of “spiritual“ nature, that is, that its main mover and trigger was the process of atheism of the society. Development of modern society (not only in Serbia) meant in fact its de-Christianization and secularization, where “freedom“ from God and “coercions“ contained in the religious view of the world became precondition for accepting all others.

**Весна Трифуновић**

Етнографски институт САНУ  
vesnita@eunet.yu

## **Формирање социјалних типова у теорији Орина Клапа\***

Овај рад представља приказ теорије америчког социолога Орина Клапа о социјалним типовима које налазимо у свакодневном говору и сленгу. Као такви, социјални типови су део неформалне друштвене структуре, па често нису препознати као битан предмет, пре свега, социолошких истраживања. Клап својим радом скреће пажњу на ове типове и њихову друштвену функцију, и идентификује их као веома значајне за упознавање друштва које их производи.

*Кључне речи:* социјални тип, типизација, сленг, свакодневни говор, неформална друштвена структура

### **Увод**

Теорија Орина Е. Клапа о социјалним типовима и приступ који је овај аутор развио у њиховом проучавању представљају узбудљиве и веома интересантне радове у области социологије и антропологије. У српској социологији и антропологији, међутим, Клапове студије на тему социјалних типова недовољно су познате. Циљ овог рада је, зато, да обради ту област Клаповог интересовања, којој је посветио три књиге<sup>1</sup> и десетак радова<sup>2</sup>

---

\* Овај текст је резултат истраживања на пројекту бр. 147020: „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МН РС.

<sup>1</sup> Orrin E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1962.; *Heroes, Villains and Fools: Reflections of the American Character*, San Diego: Aegis Pub., 1972.; *Social Types: Process, Structure and Ethos, Collected Studies*, San Diego: Aegis Pub., 1971.

<sup>2</sup> Orrin E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools, as Agents of Social Control*, American Sociological Review, Vol. 19, No. 1. (Feb., 1954); *The Creation of Popular Heroes*, The American Journal of

објављених у разним америчким социолошким часописима и да тиме, бар делимично, допринесе упознавању са веома апликативним идејама овог аутора.

Нажалост, недостатак поузданих извора условио је то да се о Орини Клапу могу изнети веома штуро биографски подаци. Орин Едгар Клап (Orrin Edgar Klapp) био је уважени амерички социолог, који је од 1948. до 1973. године предавао на државном универзитету Сан Дијега. Докторску дисертацију на тему „Херој као социјални тип“<sup>3</sup> одбранио је на Чикаго универзитету 1948. године. Након одласка у пензију, држао је предавања у Канади. Живео је од 1915. до 1997. године. С друге стране, о ауторима чије су идеје и теорије утицале на Клапа, а првенствено на његову теорију о социјалним типовима, може се рећи много више. Ова чињеница, делимично, надокнађује недостатак личних података о Орини Клапу у том смислу што нам, такође, може пружити оквир за боље разумевање његовог рада и специфичног приступа социјалним типовима. Од тих аутора, сâм Клап издваја: Роберта Е. Парка (Robert E. Park), Ернеста В. Барџеса (Ernest W. Burgess), Нила Андерсона (Nil Anderson), Харвија Зорбоа (Harvey Zorbaugh), Еверета Хјуџиса (Everett Hughes), Луиса Вирта (Louis Wirth), Семјуела М. Стронга (Samuel M. Strong) и Џорџа Херберта Мида (George Herbert Mead).

Већ сâм поглед на ова велика имена упућује на чувену Чикашку социолошку школу, чији је Клап несумњиви следбеник у својој теорији социјалних типова. Ова школа, позната и под именом Људска екологија<sup>4</sup> (Human ecology), у првој половини двадесетог века била је први и најзначајнији социолошки центар у Америци. Њене основне одлике биле су прекидање кабинетског приступа друштвеној стварности и инсистирање на емпиријским истраживањима применом квалитативне методологије<sup>5</sup>. Најзначајнија истраживања, која је Социолошка катедра Чикашког универзитета спроводила, одвијала су се у оквиру града Чикага, па је тиме дат

---

Sociology, Vol. 54, No. 2, (Sep., 1948); *Notes toward the Study of Vilification as a Social Process*, The Pacific Sociological Review, Vol. 2, No 2 (Autumn 1959); *American Villain-Types*, American Sociological Review, Vol. 21, No. 3 (Jun., 1956); *The Fool as a Social Type*, The American Journal of Sociology, Vol. 55, No. 2 (Sep., 1949); *Mexican Social Types*, The American Journal of Sociology, Vol. 69, No.4 (Jan., 1964); *The Clever Hero*, Journal of American Folklore, Vol. 67, No 263. (Jan. 1954); *Hero Worship in America*, American Sociological Review, Vol. 14, No 1 (Feb. 1949); *The Folk Hero*, The Journal of American Folklore, Vol. 62, No. 243 (Jan., 1949); *Social Types: Process and Structure*, American Sociological Review, Vol 23, No 6 (Dec., 1958)

<sup>3</sup> Orrin E. Klapp, *The Hero as a Social type*, diss., University of Chicago, 1948.

<sup>4</sup> Реч је о проучавању интеракције човека и његове околине, аналогно интерактивним процесима који се развијају између биљака и животиња и њиховог окружења.

<sup>5</sup> Квалитативна методологија била је основна методологија коју су користили представници ове школе и подразумева студије случаја (case study), партиципацију и опсервацију (participant observation), животну историју (life history) и анализу садржаја (content analysis).

и велики допринос развоју урбане социологије, што је још један назив под којим је ова школа позната.

Објективни разлог настанка Чикашке социолошке школе јесте, пре свега, убрзан и интензиван развој америчких градова почетком двадесетог века, на првом месту – развој Чикага. Досељавање црначког становништва са југа, људи са села и из мањих градова, али и Европљана различите етничке припадности довело је до проблема адаптације становништва разноликог културног наслеђа. Бурни развој Чикага пратио је пораст криминала, стварање сиромашних четврти (тзв. сламова) и, уопште, промена структуре града. Одатле је произашао један од основних проблема који је заинтересовао социологе, а то је проблем адаптације појединца на град и утицај града на појединца. Представници Чикашке школе бавили су се овом проблематиком под значајним утицајем немачке социолошке мисли, на првом месту – Георга Зимела (Georg Simmel), који је истицао значај велеграда у обликовању и преображавању духовног живота појединца и у стварању психолошког типа велеграђанина. Нарочити одраз Зимелове мисли може се уочити у схватању Луиса Вирта о граду као ствараоцу особеног начина живота, које је опет битно за разумевање Клаповог рада о социјалним типовима. По Вирту, наиме, величина и густина модерних градова значајно утиче на људе и њихове интеракције, доприносећи преласку са тзв. примарних односа на секундарне.<sup>6</sup> Вирт уочава још неке особине велеградског начина живота, од којих су за Клапов рад најбитнији анонимност појединца и површни, сегментирани и безлични карактер међуљудских односа.

Од теоријске и методолошке важности на пољу социјалне психологије, нарочито за Парка и Барцеса, било је и дело „Пољски сељак у Европи и Америци“, аутора Вилијама И. Томаса (William I. Thomas) и пољско-америчког социолога Флоријана Знањецког (Florian Znaniecki). Захваљујући овој студији, Парк је у свој категоријални апарат укључио појмове као што су темперамент, карактер, типови личности и четири жеље (за новим искуством, сигурношћу, саосећањем и признањем). Теорија Орина Клапа о социјалним типовима припада, пре свега, овој области социјалне психологије, која је била посебно поље истраживања Чикашке школе. У складу с тим, Клапов рад се базира на теорији личности, теорији сопства, концепту концензуса, теорији улоге и другим социјално-психолошким појмовима које су формулисали Роберт Е. Парк, Ернест В. Барцес, Џорџ Х. Мид, Клифорд Шо, Херберт Блумер, Луис Вирт и други. Сам Клап издваја Мидову *теорију сопства* и Парков *концепт консензуса* као посебно битне за његов рад о социјалним типовима. Такође, треба напоменути и то да је већина истраживања у оквиру Чикашке школе често ишла на утврђивање елемената

---

<sup>6</sup> Житељи градова, наиме, не долазе у додир са другима као са индивидуама, већ као са особама у одређеним улогама. Становник града, на пример, у току дана успоставља контакт са продавцима, таксистима или благајницима, са којима не развија дубоке личне односе и са којима долази у додир само захваљујући њиховим друштвеним улогама.

друштвене контроле у поједином подручју града. Клапов рад о социјалним типовима није у том погледу изузетак.

## Приступ Орина Клапа социјалним типовима

Рад Орина Клапа о социјалним типовима интересантан је из више разлога. Клап је, пре свега, намеравао да дâ преглед најзначајнијих социјалних типова у америчком друштву који се откривају у свакодневном говору. На тај начин, сматрао је, може се приступити области друштвеног живота која лежи ван институционализованих статуса формалне организације, а којој до тада социолози нису посвећивали нарочиту пажњу. У том погледу, Клап је радио у традицији својих претходника, Луиса Вирта<sup>7</sup> и Семјуела М. Стронга<sup>8</sup>, који су се, такође, бавили анализом значења лингвистичких категорија којима људи именују социјалне типове и тиме како ове категорије могу да допринесу проучавању одређене групе. Клапова оригиналност се састоји у томе што у своју теорију уводи три базична социјална типа (Хероја, Ниткова и Луду) у оквиру којих врши класификацију великог броја најзначајнијих типова који се налазе у свакодневном америчком говору, вицевима и фолклору, али је она и у прилично амбициозном досегу његовог рада, који на основу ових типова обухвата, безмало, разматрање америчког карактера у промени.<sup>9</sup>

Као најбогатији извор сазнања о социјалним типовима које друштво производи, Клап идентификује сленг. Метод који користи у идентификовању тих типова преузима у великој мери од Стронга, који га је развио при сакупљању социјалних типова црначке заједнице у Чикагу. Први Клапов методолошки корак састојао се у креирању листе назива различитих врста особа и улога, коју је потом презентовао испитаницима, тражећи од њих да их опишу и додају друге типове којих могу да се сете. Списак је нарастао на преко осам стотина различитих термина и тек тада је понављање постало доминантно. Сакупљањем и дефинисањем овако великог броја, углавном вулгарних израза необразованих људи са улица великих америчких градова, Клап је успоставио и чврст ауторитет у „сленгологији“.

Орин Клап се у свом раду бави апстрактним социјалним типовима, регистрованим у популарном говору и стварним животним ситуацијама. Како сâм сматра, то је једини начин да се стекне увид у неформалну мрежу улога, која чини важан део друштвене структуре. Пред нама је, дакле, дело које у

---

<sup>7</sup> Louis Wirth, *The Getto*, *The American Journal of Sociology*, Vol. 33, No. 1. (Jul., 1927), pp. 57-71; *Some Jewish Types of Personality*, *Proceedings of the American Sociological Society*, XXXII (1926), pp. 90-96.

<sup>8</sup> Samuel M. Strong, *Negro-White relations as Reflected in Social Types*, *The American Journal of Sociology*, Vol. 52, No.1. (Jul., 1946), pp. 23-30. ; *Social Types in the Negro Community*, diss., University of Chicago, 1940; *Social Types in a Minority Group: Formulation of the Method*, *American Journal of Sociology*, LII (1946), pp. 563-573.

<sup>9</sup> Orrin E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1962.



себи комбинује теорије и приступе представника Чикашке социолошке школе, у циљу осветљавања начина неформалне друштвене комуникације и организације, као и њиховог значаја за припаднике одређене заједнице, али и за саму ту заједницу.

## Основни појмови у Клаповој теорији социјалних типова – процес типизације

Како би се објаснила теорија Орина Клапа о социјалним типовима, на самом почетку је неопходно узети у обзир и размотрити основне појмове којима овај аутор оперише. Треба, дакле, појаснити шта тачно Клап подразумева под социјалним типом и подвући разлику између овог појма и других појмова са којима се такође срећемо у његовом раду на ову тему. Појам социјалног типа се, међутим, у Клаповој теорији не може разумети уколико немамо у виду *процес типизације*. Зато се може почети од објашњења шта аутор подразумева под овим процесом и какав значај му придаје.

Типизација се, укратко, може дефинисати као процес кроз који пролази сваки припадник једне заједнице, покушавајући да изгради себе и свој идентитет, и то у зависности од тога који статус жели да задобије у тој заједници. Овај облик типизације Клап назива *типизацијом сопства*. Други облик који аутор идентификује, *типизација других*, подразумева начин на који особа опажа остале припаднике своје заједнице, стварајући о њима одговарајуће представе. Клап доводи у уску везу самотипизацију и типизацију другог, сматрајући да типизација другог игра значајну улогу у грађењу сопственог идентитета. Ми, наиме, стварамо слику о себи и путем тога како видимо себе кроз погледе других које смо сами типизирали. „Без знања о томе какав је други не можемо знати какав значај да придамо његовом одобравању или неодобравању и како да се меримо према њему. Без знања о њему не можемо знати ко смо ми.“<sup>10</sup> Процес типизације је присутан како у традиционалним, тако и у модерним друштвима, и овде треба истаћи да је Клап, у складу са приступом урбане социологије, разматрао овај процес, пре свега, у оквиру модерног, тачније – америчког друштва. Ова чињеница је веома битна јер, као што ћемо видети, аутор придаје нарочит значај процесима типизације другог и самотипизације у модерним друштвима.

Према Клапу, појединац може вршити самотипизацију путем многобројних спољашњих „знакова“ које одаје, као што су одевање, фацијална експресија, интонација, или речник који користи. Особа се може типизирати и према појединцима са којима се дружи, према животном стилу или према истакнутој друштвеној улози. Контекст модерног друштва чини овај процес изузетно значајним, с обзиром на то да се модерно друштво састоји од великог броја припадника који се не познају добро, али који,

---

<sup>10</sup> O. E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*, 5.

стицајем околности, долазе у међусобни контакт. Површност оваквих односа условљава слободу коју појединац има у креирању свог идентитета, и то манипулацијом наведених знакова. У том смислу можемо говорити о посебној стратегији коју та особа користи да би представила себе другима, и ова манипулација је могућа све док околина ту особу не познаје довољно добро.

Појединац, такође, врши типизацију других, и то најчешће, како Клап каже, према ономе што се о њима говори, или на основу њихових поступања. Чини се да Клап овде пропушта да укаже на то да ова процена другог може зависити и од начина на који се он сâм представља путем процеса самотипизације. Креирање сопственог типа не мора се обавезно поклапати са стварним карактеристикама појединца, што ће рећи да се особа може представљати у нешто другачијем светлу од тога каква је заиста. У зависности од успеха у том свом представљању, она ће бити и опажена од стране других на одређени начин.

Наведени процеси самотипизације и типизације других имају велики значај како за самог појединца, тако и за друштво у целини. На индивидуалном плану, овај значај се, као што је поменуто, огледа најпре у креирању сопственог идентитета. „Можемо усвојити премису да је свако у модерном друштву заинтересован за стварање сопственог типа“, каже Клап и наставља: „Особа која није сигурна који је њен тип, није сигурна у то ко је и које улоге су јој прикладне. Особа је пронашла себе када је успоставила у свом уму задовољавајући тип који и другима даје уверење да ту особу познају.“<sup>11</sup> Социјална типизација на нивоу једног друштва, нарочито модерног, неопходна је будући да су статуси и идентитети појединца непознати те да се припадници међусобно не познају. Овај процес, зато, омогућава згодан начин процене појединца са којим желимо да уђемо у било какав однос. Друштвени односи, заправо, зависе од постављања другог у одређену категорију, која омогућава да се према њему односимо на одговарајући начин.<sup>12</sup>

Клап се, међутим, превасходно занима за колективни аспект типизације и у складу са њим развија своју теорију социјалних типова. Типизација, наиме, није само индивидуални процес који служи за самоизграђивање и перципирање другог. То је и колективни подухват који оперише представама и симболима као културним производима и који треба посматрати у оквиру друштвеног система. Клап говори о две главне фазе типизирања као колективног подухвата. Прву назива драмско-персоналном и под њом подразумева начин на који се особама додељују јавне улоге дефинисане од стране колектива, али и последице тога како по саму особу, тако и по колектив. Историјски догађаји се могу навести као пример драмског типизирања, будући да велики део онога што памтимо о историјским личностима зависи од улога које су одиграле у одређеним драмама које су подстакле колективну имажинацију. „Вероватно на овај, више него на било

<sup>11</sup> Ibid, 3.

<sup>12</sup> Ibid, 4.

који други, начин историја улази у друштво као различита од информација које се могу наћи у приручницима.<sup>13</sup> Као наш пример можемо навести типизацију Вука Бранковића као издајника од стране колектива, иако историјске чињенице упућују на неоправданост оваквог закључка.

Друга фаза назива се колаборативно-структуралном. Она подразумева да су дефиниције појединаца део представа о типовима које друштво одржава. У овом погледу, социјални типови сачињавају систем, а процес типизирања делује на појединце, колектив и међуљудске односе. Тако се у језику, односно у начину на који људи мисле и причају једни о другима, могу регистровати невидљива мрежа правила и неформална структура. Овој фази Клап посвећује највећу пажњу и наводи да нас у оквиру ње интересују три питања: како се типови формирају, како граде друштвену структуру и како функционишу у оквиру система и као систем. „Кроз ову фазу видимо да људи раде заједно да би одржали систем друштвених типова иако нису свесни његовог домаћаја, а готово сигурно да нису свесни његових функција.“<sup>14</sup> Клап придаје посебан значај овом систему друштвених типова, сматрајући да свако друштво поседује свој специфичан систем, који „даје карактеристично својство нашем животу, вредностима, проблемима и нашем свету и уколико је адекватно интерпретиран, он је кључ нашег националног карактера.“<sup>15</sup>

## Појам социјалног типа у теорији Орина Клапа

Након објашњења процеса типизације и онога што он подразумева, може се прећи на сам појам социјалног типа. Социјални типови су, по Клапу, апстрактни модели у складу са којима се врши описани процес типизације. Ипак, некада чак и лична имена могу представљати социјални тип, јер упућују на *врсту* особе. Наш пример за ово су Рака и Бица, који означавају посебне типове личности у оквиру домаћег политичког фолклора. Име је, у овом случају, симбол класе која је присутна у нашем уму као појам. То је трајна, упечатљива слика која постоји у друштвеној мисли, у складу са којом се врше карактеризација и типизација појединца, припадника датог друштва. Као што је већ наведено, Клап се, пре свега, бави типовима које је креирала друштвена мисао и који се најпре срећу у свакодневном говору, па најплоднијим извором података о социјалним типовима сматра сленг. „Било која колекција сленга богат је извор типова. Заиста, ја верујем да је креирање сленга повезано са креирањем типова; речник сленга садржи већину најбитнијих имена типова америчког друштва, и функционише у популарном уму као скуп значилаца заденутих за неформалну друштвену структуру.“<sup>16</sup> Битно је, дакле, још једном истаћи да су овде у питању социјални типови којима баратамо у

---

<sup>13</sup> Ibid, 7.

<sup>14</sup> Ibid, 7.

<sup>15</sup> Ibid, 7.

<sup>16</sup> Ibid, 8.

свакодневном, обичном говору, најчешће у неформалним ситуацијама, и који нам откривају неформалну друштвену структуру.

Клап нам представља и интересантан начин на који социјални типови настају. „Типови могу бити креирани кроз било који медиј који у колективној мисли евоцира постојану и упечатљиву слику.“<sup>17</sup> Тако су многи типови настали путем досетљивог осмишљавања назива, као што је на пример, „штребер“. Неки су ушли у популарни језик путем комичних анимација (Денис-напаст). Треба поменути и то да су многи писци били прави мајстори у креирању типова у својим делима попут Шекспира, Дикенса, Молијера, Нушића, али били су то и глумци који су својим умећем створили ликове заувек урезане у мисао публике, попут Чарли Чаплина. Социјалне типове производе и психолози својим стручним терминима (интровертан, мазохиста, садиста), који прелазе у свакодневни језик да би означили нешто друго од онога што су њихови аутори намеравали. Међутим, за већину социјалних типова се не зна како су настали. Клап закључује да су они, ипак, производ целокупне групе и, пре свега, њено власништво. „Иако се налазе у различитим медијима, често као креације уметника, социјални типови су заправо створени од стране људи који их користе.“<sup>18</sup>

Можемо поставити питање: када је особа из свакодневног живота постављена у категорију неког социјалног типа. Клап даје одговор по коме особа припада одређеном социјалном типу онда када су њен изглед и понашање толико блиски том типу да се третирају као његов пример. То значи да није битно да ли је појединац вољан да прихвати такво одређење себе или не. Не можемо прихватити нечије издавање за одређени тип (на пример за пророка) уколико га остали не виде тако. Према Клапу, дакле, у процесу типизације појединца, друштво је то које „има последњу реч“.

Овде је прилика да назначимо разлику између још неких појмова са којима се срећемо у Клаповој теорији социјалних типова. То је, наиме, разлика између социјалног типа, модела и норме. Социјални тип је, као што је наведено, апстрактан концепт, док су модели увек довољно конкретни да могу илустровати значење тог концепта. Тако можемо говорити о лику *Кир-Јање* као о моделу социјалног типа, у том смислу што нам омогућава да стекнемо јасну представу о томе шта је *Кир-Јања*. *Кир Јања* је овде, дакле, и модел и социјални тип. Уколико користимо овај концепт, не само у сврху разумевања стварности него и као представу у складу са којом организујемо своје понашање, онда је то норма. Укратко, социјални тип је апстрактан концепт, али само онај који је позитивно или негативно вреднован као норма. Модели су, с друге стране, конкретни објекти који норму или тип чине „опипљивим“ и „видљивим“.

Клап велику пажњу посвећује разматрању типизације славних личности, сматрајући да су оне нарочито подложне овом процесу. Наиме, кроз

<sup>17</sup> Ibid, 9.

<sup>18</sup> Ibid, 11.

процес типизације гради се јавни лик дотичне познате особе, и то на тај начин што надимак, који се за ту особу осмишљава, „погађа“ њене „најизразитије“ особине. „Тим путем јавна фигура претвара се у друштвено појмљиву представу, она улази у друштво и у Диркемовском смислу постаје друштвена чињеница.“<sup>19</sup> Нема квалитативне разлике између типизирања познатих личности и обичног припадника заједнице. Типизација се, дакле, у оба случаја заснива на истим принципима и разлика се може прочитати једино у степену апстракције и елаборираности, који је нешто већи када су у питању јавне личности. Такође, постоје две врсте процеса типизације славних. Прва се односи на то када појединац, захваљујући свом специфичном изгледу и држању, толико продре у колективну свест да у њој бива запамћен као личност, а не као апстрактан тип (Хемфри Богарт). Други облик типизације је оно што колектив чини са самом личношћу, приписујући јој различите особине и производећи легенду чак и од живих особа. Тако је, на пример, око Ал Капонеа исплетен велики број анегдота, које су често одражавале страхове или, пак, наклоности „обичних“ људи.

Када већ говоримо о типизацији познатих, треба истаћи и разлику која постоји између социјалног типа и стереотипа, на којој Клап посебно инсистира. Може се, наиме, помислити да су социјални типови исувише симплификоване категорије и стога постоји опасност да се они помешају са стереотипима. „Уколико дефинишемо стереотипе као ригидне, нетачне концепте, примењене на појединце без обзира на њихове стварне карактеристике, онда порицем да је процес типизирања о коме говорим стереотипизирање и држим да је разлика међу њима неопходна“<sup>20</sup>, каже Клап. Он сматра да је јавно мишљење, када су у питању познате личности, заправо прилично тачно и откривајуће. Наравно, доста зависи и од тога ко расуђује, али проницљиви оцењивач људске природе најчешће чини „пун погодак“ поистовећујући неку особу са одређеним социјалним типом.

Клап зато наводи најзначајније разлике између стереотипа и социјалног типа. Тако, стереотип, по овом аутору, најчешће занемарује истину и обично се поистовећује са предрасудом. О њему се размишља као о појави коју би требало искоренити у циљу бољег разумевања и избегавања сукоба. Стереотип подразумева дистантно оцењивање оних који нису део групе, и то на нетачан начин. Социјални тип се, с друге стране, односи на ствари са којима смо добро упознати, омогућава увид у односе унутар једног система и представља стварне улоге које се играју. Иако симплификовани појмови, социјални типови, по Клапу, ни у ком случају нису искривљене слике. Аутор наводи да наше задовољство када неког типизирамо као, на пример, боема, плејбоја или јапија не долази само одатле што је то добра шала, већ има и везе са тим што то одређење сматрамо истинитим.<sup>21</sup> Најзад, према Клапу, социјални типови, за разлику од стереотипа, имају изузетно важну функцију,

<sup>19</sup> Ibid, 12.

<sup>20</sup> Ibid, 14.

<sup>21</sup> Ibid, 9.

служећи друштвеној структури на различите начине тако, да је готово немогуће и замислити друштво без њих.

## Друштвене функције социјалних типова

Клап разматра неколико најзначајнијих функција социјалних типова, као и то које аспекте друштвене структуре они нарочито одражавају. Социјални типови, најпре, доприносе разликовању улога које формална структура не признаје. Наиме, ниједан формални статус не даје упутства како да се односимо према *врсти* особе коју можемо срести у том статусу. Да би се ово појаснило, можемо навести следећи пример: статус професора може генерално подразумевати строгост и дистанцу према студентима, али један одређени професор може бити познат као „добричина“. Ова информација може помоћи у оријентацији студента, на пример, при избору ментора. Социјални тип у овом примеру јесте супституција студенту за интимно познавање одређеног професора, и то по Клапу, нимало лоша супституција. Његова значајна функција састоји се у обезбеђивању знања које је појединцу корисно у комплексном и анонимном модерном друштву, у складу са којим чини одговарајуће кораке у оквиру својих поступака. На овом месту можемо увидети разлику која постоји између социјалног типа и социјалне улоге. Улоге „не припадају“ ниједној посебној врсти појединца, али неке бивају појмовно повезане са одређеном врстом особе. Према томе, постоји улога шефа у некој фирми, али постоји и тип шефа, односно особе која се понаша на „шефовски“ начин. Пошто формална структура обележава и признаје само ограничен број улога, социјални типови су ти који спецификују неформалну структуру и специјалне ситуације које откривају разлике код људи у оквиру једног статуса.

Друга важна функција социјалних типова може се идентификовати у друштву које пролази кроз промене, када се њима дефинишу нове улоге које се том приликом појављују. Они су, самим тим, и показатељи друштвене промене, будући да је мењање друштвене структуре обележено појавом и нестанком типова. Клап нам представља сам начин на који нека улога бива дефинисана и утопљена у друштвену структуру. „Рецимо да особа игра нову улогу која је битна за групу. Људи можда нису у стању да тој улози доделе одређени назив у почетку, услед недостатка речника. Али у покушају карактеризације улоге постоји тежња ка томе да се нађе име за њу, неком досетком или можда коришћењем имена особе која је ту улогу упадљиво одиграла.“<sup>22</sup> Када је улога добила своје име, може се десити да група схвати како јој је она неопходна и да је претвори у звање. Типизирање, дакле, има удела и у институционализацији улога. Клап овде, ипак, скреће пажњу на то да је главно подручје социјалних типова неформална област између чисто личне улоге и рационалне друштвене структуре.

---

<sup>22</sup> Ibid, 21.

Као још једну функцију социјалних типова, Клап наводи њихов значај у професионализацији. Када се отвори ново радно место, на њему се ангажују одговарајући људи. Тип, овом приликом, може постати основа за селектовање особа за одређену професију. Поред одговарајућег образовања, може се рећи да постоји преферирани тип особе за одређено радно место. Многи типови су тако постали признати као прикладни за одређене професије попут „разбијача“ кога често налазимо на месту обезбеђења или избацивача. Типизирање помаже и у бољем схватању професије од стране припадника друштва, у регрутовању људи који су јој најпре дорасли и у стављању интерне стратификације на знање особама унутар професије или групе („џомбе“ и „гуштери“ у војсци, уопште подела на професионалце и аматере).

О значају социјалних типова на нивоу појединца било је већ речи на почетку овог рада. Поред грађења идентитета, можемо поменути утицај самотипизације на понашање појединца. Наиме, одабир одређеног типа, који постаје доминантан део структуре личности појединца, утиче на даље изборе које ће он правити и на смернице које ће следити. На пример, ако особа мисли о себи да је „жесток момак“, тражиће друштво у коме ће то моћи и да докаже. Самотипизирање је значајан показатељ нечијег карактера, а особа ће одбијати све што је инконзистентно са њеним типом и обрнуто, прихватаће све што јој помаже да га што боље изгради. Фразе као што су *квари ми стил* или *буди оно најбоље у мени* указују на то да индивидуа тражи друштво које ће јој дозволити да буде оно што жели. Споља, међутим, може постојати труд околине да обликује појединца у складу са одређеним типовима који, пак, нису они које је тај појединац изабрао. Типизирање особе даје јој неформални статус и ставља је под, иначе, одсутну контролу. „У том смислу, назвати некога 'партибрејкером' говори му: 'Немој да одлазиш рано' и уколико он то учини, његов поступак је праћен поругом.“<sup>23</sup> Људи се, дакле, служе културним репертоаром социјалних типова да би контролисали појединце и модификовали њихов статус. Пожељно или непожељно типизирање може се одразити на утицај или углед који особа има. Овде видимо колико формални друштвени статус може бити погођен социјалним типизирањем. То се нарочито односи на вође, пре свега због тога што су за њих увек постављени виши стандарди, али и зато што људи нарочито обраћају пажњу на то да ли ће се ови „саплести“.

Као последњу функцију, Клап наводи генерални допринос социјалних типова консензусу, било да су у питању интерперсонални односи или друштво у целини. Под овим аутор подразумева да је сарадња унутар једне групе базирана на међусобном признавању појединца да припадају одређеним типовима и на постојању заједничког система типизације, у складу са којим они врше класификацију људи са којима се срећу. Генерални допринос социјалних типова на нивоу групе односи се на консензус по питању друштвених улога. Група, такође, формира свој сопствени идентитет

<sup>23</sup> O. E. Klapp, *Social Types: Process and Structure*, American Sociological Review, Vol. 23, No. 6. (Dec., 1958), 676.

на основу социјалних типова. Лојалност групи је грађена на идентификацији са типом хероја и на мржњи према анитхероју. „Без брзог, неформалног концензуса по питању друштвених улога, потпомогнутог социјалним типовима, сумњам да би Американци могли да ураде много тога заједно“,<sup>24</sup> сматра Клап.

Ово би биле само најосновније функције социјалних типова, које показују како све они могу служити друштву. Клап наводи и чињеницу да социјални типови који постоје унутар једног друштва могу имати значаја у спознавању „националног карактера“. По овом аутору, наиме, свако друштво производи одговарајуће социјалне типове, према којима заузима специфичан однос и став. У том смислу, могуће је вршити и компарације различитих друштава по питању социјалних типова који у њима постоје и става који се према њима заузима. Када говоримо о различитим облицима типизације који постоје у различитим друштвима, треба поменути и то да могућност имигранта да идентификује социјалне типове нове средине може послужити као показатељ његове акултурације. У истом смислу се може говорити и о степену социјализације када је у питању сам припадник заједнице.<sup>25</sup> Такође, представа о неформалној друштвеној структури најбоље се стиче састављањем детаљног списка значајних социјалних типова које је заједница произвела. Овакав списак ће показати да социјални типови одражавају оне димензије друштвеног живота за које има мало еквивалентних, а још мање прецизнијих, техничких термина, како наводи Клап.<sup>26</sup> Заиста, можемо се запитати који би социолошки или психолошки појмови адекватно заменили појмове из домаћег сленга, као што су швалер, штекара, фрајер, мангуп, скоројевић, жутокљунац, друкара, никоговић, барон (лажов), буца, цар, легенда, спонзоруша итд. „Посматрајући многе речи из сленга за које нема замене, чини ми се да немамо много избора осим да се поуздамо у увид људи, какав је кристализован у социјалним типовима, да бисмо разумели шта се дешава у друштву.“<sup>27</sup>

Занимљив је правац у коме је Клап даље разрадио своју теорију о социјалним типовима. Он је, наиме, захтевајући од испитаника да разврстају социјалне типове према томе како их разумеју када их неко други користи, дошао до закључка да се, мање-више, сви они могу подвести под три главне категорије: *Херој*, *Нитков* и *Луда*. Ове три категорије су, по Клапу, изузетно значајни друштвени симболи, према којима заједница увек заузима одређени став. *Хероји* се следе, хваљени су и постављени као узор, док *Ниткови* и *Луде* представљају негативне моделе, односно зло од којег се зазира и апсурдност којој се руга. Ови типови стога чине три правца девијације у односу на „убичајено“ понашање, које Клап описује на један сликовит

<sup>24</sup> O. E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*, 24.

<sup>25</sup> O. E. Klapp, *Social Types: Process and Structure*, 678.

<sup>26</sup> O. E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*, 15.

<sup>27</sup> Ibid, 15.



начин: „Једном када особа напусти своју уобичајену улогу, она има три алтернативе: да убије змаја, да убоде Зигфрида у леђа или да падне са коња на изненађеног змаја.“<sup>28</sup> Та три правца девијације могу се, према Клапу, описати на следећи начин: *боље од, опасно по и незадовољавајуће*.<sup>29</sup> Разматрање ових значајних типова, међутим, захтева простор засебне студије и овде се може само још напоменути то да Клап, под евидентним утицајем Чикашке школе, развија теорију њихове нормативне природе и улоге у доприносу друштвеној контроли и консензусу.

## Закључак

Из Клаповог рада се може извести закључак о несумњивом значају проучавања социјалних типова и он је свакако заслужан за скретање пажње на овај друштвени феномен. Ипак, ни у оваквој инспиративној студији не могу се избећи проблеми који се уочавају приликом упуштања у разматрање социјалних типова као производа једног друштва. Један од тих проблема тиче се сложености друштва у оквиру којег Клап разматра ове типове. Аутор, наиме, сматра да постоје типови који су генерално познати целокупном друштву какво је америчко. Уколико прихватимо ову претпоставку, можемо се запитати да ли се у оваквом, изузетно сегментираном друштву наилази свугде на исти однос према свим „заједничким“ типовима. Да ли су они вредновани на исти начин и да ли се према свима њима заузима исти став? Често се, наиме, унутар једног друштва може уочити различит однос према одређеном типу. Као пример можемо узети тип центлмена, који се у оквиру одређених кругова цени и вреднује као пожељан, док се у другим круговима његови манири могу исмејавати и сматрати супротним од карактеристика „правог“ мушкарца. Према томе, особа која је типизирана као центлмен приближава се у првом случају типу Хероја док би у другом пре била сврстана у категорију Луде. Треба рећи да Клап уочава овај проблем када говори о типу Хероја у оквиру америчког друштва и да, у складу са тим, долази до закључка да у сложенем друштву нема потпуног консензуса по питању етичких стандарда. С друге стране, аутор говори о „сигурним“ моделима, као што су *бранитељи*, *мученици* и *добročинитељи*, који, иако малобројни, граде јединствени карактерни тип на нивоу целокупног друштва.<sup>30</sup>

Када је у питању процес типизације, може се скренути пажња на неколико проблема које, колико ми се чини, Клап не помиње. Наиме, треба узети у обзир различите факторе који могу утицати на то да типизација буде погрешна. На првом месту, значајно је поставити питање да ли унутар друштва постоје особе чије се мишљење сматра нарочито меродавним, па

<sup>28</sup> Ibid, 17.

<sup>29</sup> O. E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools, as Agents of Social Control*, American Sociological Review, Vol. 19, No. 1. (Feb., 1954), 57.

<sup>30</sup> O. E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*, 96.

које, самим тим, имају велики утицај када је у питању типизација. То не морају бити, како Клап каже, проницљиви посматрачи људске природе, већ једноставно особе које се својим друштвеним статусом намећу као компетентне за давање суда о некоме. Овде треба водити рачуна о могућности манипулације типизацијом услед личних интереса и мотива, када се шире погрешне информације о одређеним особама. Поред тога, на погрешну типизацију може утицати и лоше искуство са појединцем који се типизира „на прву лопту“, односно, треба узети у обзир да људи нису увек објективни када врше процес типизације. Тако, на пример, студент може типизирати професора као исувише строгог уколико није положио испит, а да, у ствари, сам није научио градиво. Услед наведених фактора може се десити и то да постоји више различитих, чак супротстављених мишљења о једној истој особи. Типизација се у овим случајевима може показати као изразито дисфункционална по оне који се њоме воде у својим поступцима и одлукама, будући да производи конфузију и да не даје јасне упуте како се поставити према одређеној особи.

Може се извести закључак да су међуљудски односи, нарочито у савременим, комплексним и сегментираним друштвима, у великој мери одређени процесом типизације и социјалним типовима који се том приликом креирају. Могуће је слободно изнети претпоставку да нема друштва у коме ови социјални феномени не постоје, па они, као такви, свакако заслужују научну пажњу која би даље осветлила њихове многобројне аспекте, функције, али и дисфункције.

**Vesna Trifunović**

## **Formation of Social Types in the Theory of Orin Klap**

*Key words:* social type, typization, slang, everyday speech, informal social structure

Theory of Orin Klap about social types draws attention to important functions that these types have within certain societies as well as that it is preferable to take them into consideration if our goal is more complete knowledge of that society. For Klap, social types are important social symbols, which in an interesting way reflect society they are part of and for that reason this author dedicates his work to considering their meanings and social functions. He thinks that we can not understand a society without the knowledge about the types with which its members are identified and which serve them as models in their social activity. Hence, these types have cognitive value since, according to Klap, they assist in perception and “contain the truth“, and therefore the knowledge of them allows easier orientation within the social system. Social types also offer insight into the scheme of the social structure, which is otherwise invisible and hidden, but certainly deserves attention if we wish clearer picture about social relations within specific community. The aim of this work is to present this very interesting and inspirative theory of Orin Klap, pointing out its importance but also its weaknesses which should be kept in mind during its application in further research.



**Мирослава Лукић-Крстановић**

Етнографски институт САНУ  
miroslava.lukic@sanu.ac.yu

## **Антрополошки концепт спектакла у мрежи ритуала, светковина и догађаја\***

Феномен спектакла није целовитије разматран у антрополошкој науци. Спектакл је остајао на научној маргини, јер се његов симболички карактер тешко могао позиционирати у друштвеним и културним стварностима. На основу досадашњих теоријских смерница, феномен спектакла може се деконципирати у антрополошки истраживачки проблем. То подразумева успостављање нове дискурзивне опције на релацији ритуал – светковина – догађај, који чине основне матрице спектакла. На овај начин, проширује се видокруг комуникативне мреже и разноврсне интерактивне опције у процесима визуелизације и репрезентације културних и друштвених појава.

*Кључне речи:* антропологија, спектакл, ритуал, светковина, догађај.

Феномен спектакла је неопходно позиционирати у антрополошки дискурс, тачно где му је и место – на репрезентативну сцену јавних свакодневица. Да ли се може рећи да је спектакл овладао светом и да је постао саставни део гледаног, извођеног и доживљеног живота? Окренимо се и наћи ћемо га у виду билборда, светлећих реклама, прометних супермаркета, саобраћајних гужви, двоспратних позорница и милионског аудиторијума, музејских светлећих артефаката, стадионских представа, амбијенталних инсталација; у производњи и потрошњи политичких, културних и спортских догађаја; у тоталној екранизацији живота. Науци не преостаје ништа друго него да истом динамиком ишчитава ту визуелну, сценичну и репрезентативну супституцију света.

---

\* Овај текст је резултат истраживања на пројекту бр. 147021 *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целости финансира МН РС.

Феномен спектакла је усталасао научну јавност још 1967. године када је објављена студија „Друштво спектакла“ (*La société du spectacle*, аутора Ги Дебора). Од тада се ова филозофско-социолошка студија (састављена од двестотина двадесет и једног параграфа у девет поглавља) сматра неизоставним пртљагом у научно-истраживачком дискурсу, пре свега, кроз критичко преиспитивање често утопијских Деборових ставова о отуђењу позног капитализма (*weltanschauung*) и модерног индустријског друштва.<sup>1</sup> Па ипак, тумачење спектакла модерне из кругова „ситуациониста“ скренуло је пажњу не само на оне делове у којима се феномен третира као перцепција, колекција имагинације и инверзија стварности, већ и као тржиште, роба, друштвени поредак, естетска форма, помоћу којих људи производе визуелне представе и системе вредности. Преиспитавање спектакла улази након четрдесет година у нову фазу читања. Спектакл се сада суочава са посебним категоријама тоталне комуникације (кибер, компјутерска мрежа, виртуелна реалност), сценске технологије, диверсификације публике, хиперпродукције уметничких жанрова итд. Спектакл, дакле, не може да функционише без технологија, идеолошких формација, естетских форми и тржишта. Са ових позиција, антропологија итекако има шта да протумачи.

У антрополошкој литератури не може се наћи свеобухватна студија о спектаклу, или, како тврди Вилиам Бимен (William O. Beeman), „антрополози су споро преузимају проучавања спектакла.“<sup>2</sup> Визуелна антропологија и антропологија културних перформанса окрећу се све више и овом феномену. До сада су се антрополози концентрисали на разноврсне облике јавних ритуала и светковина, не улазећи у поље њихове спектаклизације. Померање дискурзивних граница било је неминовно, посебно када се радило о анализама карневала и фестивала,<sup>3</sup> јавних манифестација какве су Олимпијске игре или музички хепенинзи.<sup>4</sup> Културне студије постале су најпогоднији терен у изнајлажењу разноврсних концепата проучавања спектакла. Наука се не може само задовољити констатацијом да култура има перформативни карактер, већ је неопходно пратити производњу и обликовање културе на нивоу репрезентативности. Ту се спектакл не може заобићи.

<sup>1</sup> Guy Debord, *The Society of the spectacle*, Zone Books, New York 1995, 12-13.

<sup>2</sup> William O. Beeman, *The Anthropology of Theater and Spectacle*, Annual Review of Anthropology, vol. 22, Brown University, 1993, 381.

<sup>3</sup> Посебно се може издвојити аналитички опус о фестивалима и карневалима у студијама: Dundes Alan and Falassi, *La terra in Piazza: An Interpretation of the Palio of Siena*, University of California Press, Berkeley and London 1975; Da Matta Roberto, *Carnivals, rogues and heroes: An interpretation of the Brazilian Dilemma*, Univ. Notre Dame press, 1990.

<sup>4</sup> Пре више од двадесет година одржан је седамдесет шести *Burg Wartenstein Symposium*, који су организовала антрополошка имена као Barbara Babcock, Barbara Myerhoff, Victor Turner. На конференцији је конципиран феномен *културни перформанс*, али су разматрани и проблеми превазилажења конвенционалних дихотомија, као што су орално и писано, приватно и јавно, примитивно и модерно, свето и световно, лудичко и трагично, популарно и елитно итд. В: *Rite, Drama, festival, Spectacle, Rehearsals Towards a Theory of Cultural Performance* (ed. John J. MacAloon), Institute for the Study of Human Issues Philadelphia, 1984.

„Култура је креирана с времена на време, али она је извођена све време“.<sup>5</sup> Она има, пре свега, перформативне и репрезентативне одлике. Перформативни карактер културе представља једну од примарних основа студија спектакла. Полазећи од значења културних појава, антрополози су посебно оријентисани на процесе програмирања културе. Ако мислимо на репрезентативни и перформативни карактер културе, онда се оријентишемо на то *ко* и *како* креира такву позорницу и њоме управља.<sup>6</sup> Антрополошка лопта се пребацује у поље где се културне разноврсности и културне универзалности постављају у јако конструктивно и бирократско поље. Ханделман (Don Handelman) објашњава да иза узбудљиве чулне маске спектакла стоје бирократски етос и организација.<sup>7</sup>

Тумачење културних перформанса представља једну од полазних основа у антрополошком читању спектакла. Осамдесетих година двадесетог века, група антрополога и театролога преусмерила је антрополошко читање културе ка повезивању перформанса, ритуала и театра.<sup>8</sup> Виктор Тарнер (Victor Turner) и Ричард Шекнер (Richard Schechner) дорпинели су, кроз студентске радионице и конференције, новом читању културе. Основа антрополошког читања културних перформанса лежи у Шекнеровом графикону перформанса који обухвата три осе, у чијем је средишту појам *популаран*. Једна оса се распростире од ритуала, преко фолк жанрова, до комерцијалног театра; друга вертикална оса повезује старе ритуале са савременим експерименталним театром, а трећа представља географску дистрибуцију култура.<sup>9</sup> Овај пожељни блок антрополошке интертекстуалности и мреже остаје више на теоријским основама. Па ипак, разумевање спектакла може се ослонити на ове предиспозиције. У незаустављивом укрштању култура и жанрова свесрдно помаже висока технологија спектакла подстичући стална експериментална надигравања.

Проучавање перформанса улази и у домен симболике, која открива широко поље перцепција као носећих конструкција *како-мислити-*

---

<sup>5</sup> Paul Bohannan у: Gary B. Palmer and William R. Jankowjak, *Performance and Imagination: Toward an Anthropology of the Spectacular and the Mundane*, Cultural Anthropology, American Anthropological Association, 11(2), 1996, 225.

<sup>6</sup> Kliford Gerc, *Tumačenje kulture I*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 62.

<sup>7</sup> Don Handelman, *Model and Mirrors, Towards an Anthropology of Public Events*, Berghahn Books, New York – Oxford 1998, (xxx).

<sup>8</sup> Око заједничког пројекта истраживања разноврсних перформативних жанрова из различитих културних поднебља окупили су се: Victor Turner, Richard Schechner, Willa Appel, Phillip Zarrilli, James Peacock, Barbara Myerhoff i dr. B. *By means of Performance, Intercultural studies of theatre and ritual* (Richard Schechner and Willa Appel), Cambridge University Press, 1990, 1-2.

<sup>9</sup> *Means of Performance*, n. d., 3.

спектаклом у имагинарном искуству.<sup>10</sup> Критичко тумачење перформанса подразумева да се отворе многе опције, као што су динамика артистичких промена, перформативни светови као репрезентативни стилови у кроскултурним и амбивалентним релацијама, родне улоге у производњи и рецепцији перформанса – концепт тела, однос политике (хегемоније, идеологије, отпора) и естетике итд.<sup>11</sup> Неоспорни перформативни жанрови спектакла представљају основу даље концепције.

Уз помоћ спектакла, репрезентативној култури и друштву даје се посебна визура значења, која се пројектује кроз процесе театрализације, ритуализације са елементима светковина и програмирања догађаја. Можда постоји и други пут, али референцијалне моделе – ритуал, светковина, догађај - узимам за матрице спектакла (имајући у виду и његов перформативни карактер).<sup>12</sup> На тај начин је могуће успоставити први ниво ишчитавања спектакла у жаришту интеракција – образаца понашања, креирања система вредности, симболичког промета итд.

Зашто су важни ритуали, светковине и догађаји да би се разумео и објаснио спектакл? Они представљају замишљене константе/оквире окупљања, груписања, препознавања и приказивања, идентификовања и разликовања у разноврсним културама и друштвима. Ритуали, светковине и догађаји упућују на искуства и кумулативност интеракција, што се не може упакovati у културни релативизам алузивних и енигматичких приступа.<sup>13</sup> Ритуали, светковине и догађаји су релевантни да би они који их користе и тумаче имали јасно означене оквире кондензованих активности, понашања и искустава. Можда теза Мери Даглас (Mary Douglas) представља најбољи мото за разумевање ритуала, светковина и догађаја у оквиру спектакла. Дагласова пише да ритуали, смештајући искуство у оквир, усредсређују пажњу, памћење чине живљим, садашњост повезују са прошлошћу, мењају се опажање и начин селекције.<sup>14</sup> Тако се може посматрати спектакл, јер се његовим уоквиравањем, помоћу згушњавања ритуала, светковина и догађаја, види и оно што се иначе не би видело, сазнаје се оно што се иначе не би сазнало.

<sup>10</sup> Gary B. Palmer and William R. Jankowjak, *Performance and Imagination: Toward an Anthropology of the Spectacular and the Mundane*, Cultural Anthropology, American Anthropological Association, 11(2), 1996, 227.

<sup>11</sup> На пример, видети студије *Critical Theory and Performance* (ed. Janelle G. Reinelt and Joseph R. Roach), The University of Michigan Press, 1992; *Analysing performance. A critical reader*, Manchester University Press, 1996. и др.

<sup>12</sup> Жан Дивиньо, је поред осталог, писао: „Средњовековно позоришно искуство било је дубоко укорено у друштвеном искуству, зато што је стварно постојеће друштво испољавало свој динамизам тиме што је помоћу спектакла формализовало тј. кристализовало симболичке елементе који су означавали трансценденталну реалност ствари.“ У: *Žan Divinjo, Sociologija pozorišta, kolektivne senke*, Beograd 1978, 95.

<sup>13</sup> Victor Turner, *Liminality and the Performative Genres*, у: Rite, Drama, Festival, Spectacle, Rehearsals Towards Theory of Cultural Performance (ed. John J. MacAloon), Institute for the Study of Human Issues. Inc., Philadelphia 1984, 20.

<sup>14</sup> Исто, 91.



## Ритуал и спектакл

Изводити/чинити, посматрати/гледати, учесничке су радње које доводе у везу спектакл и ритуале (није реч о сводљивости). У најопштијем одређењу, ритуал је активност и облик људског понашања са репетитивним и стилизованим карактеристикама, који се одвија по утврђеним правилима, посебно кроз чулно-телесне радње, и исказује се кроз поредак знакова и симбола.<sup>15</sup> Барбара Мајерхоф (Barbara Myerhoff) констатује да ритуал, сходно репетитивном карактеру, обезбеђује обрасце предвидљивости, тежећи уверљивости наших активности.<sup>16</sup> Свака ритуална активност има просторну и временску димензију, које се испољавају истовремено и кондензују у јединствени визуелни доживљај. У овако општем одређењу препознаје се и спектакл. Довољно је само замислити један мегаконцерт и уочити стриктан редослед организаторског, сценског и гледалачког поретка, који нису ништа друго до утврђене репетитивне и стилизоване радње, у којима се обавља жива чулна преписка, медијски оверена и наративно трансмитована. Да је спектакл сложена мрежа ритуализоване комуникације, на то указује било који телевизијски спектакл, у оквиру кога се могу пратити ритуалне зоне са спецификованим улогама и односима: ритуална зона из студија – медијатори и извођачи; режијска ритуална зона – сниматељи и редитељи; техничка зона преноса, монтаже и емитовања; виртуелна ритуална зона преноса телевизијске поруке на аудиторијум; интерпретативна ритуална зона, када се ТВ порука/слика претвара у усмену и писану комуникацију.

Да ли ритуали представљају композиције намерних конструкција, колико и како их актери препознају и дефинишу?<sup>17</sup> Ритуално искуство указује на посебна правила. Ритуал се увек креће у два правца. Један правац прати друштвене поретке и културе у које је уграђен, а други реализује и предвиђа ситуације. Један правац упућује на симболички поредак и пружа значења ритуала, а други је више индикативан и конституент је значења друштвене ситуације. Ритуал има двоструку позицију у регулисању космичког поретка и практичног света.<sup>18</sup> Са оваквим конструкцијама заиста је могуће загазити у ритуалну конфигурацију сценских технологија, гледалачких перцепција, рецепција и бирократског дизајнирања. За почетак, издвојићу елементе који ритуал и спектакл доводе у конструкцијско поље.

<sup>15</sup> В. Jelena Đorđević, *Ritual*, у: *Енциклопедија политичке културе*, Савремена администрација, Београд 1993, 1018. Симболички карактер у преношењу друштвених порука и експресивну функцију ритуала наглашава Мирјана Прошић-Дворнић, ослањајући се на Личово и Тарнерово одређење ритуала; Mirjana Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978, 36.

<sup>16</sup> Barbara G. Myerhoff, *A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama*, У: *Rite, Drama, Festival, Spectacle, Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance* (ed. John J. MacAloon), Institute for the Study of human Issues, Philadelphia 1984, 151.

<sup>17</sup> Новија тумачења ритуала ослобађају се генерализација. Па ипак, у пољу конструкција теорије олако уграђују догађаје у свет ритуала и *vice versa*.

<sup>18</sup> Rothenbuhler, *isto*, 63-64.

1. Ритуалне радње указују на комуникацијски карактер деловања. Свака ритуална радња успоставља комуникацију са неким и нечим. У приватној и јавној зони, индивидуалној и групној, ритуал проналази своје место у интеракцијама. Слушање музике на CD-у може да означи индивидуални доживљај, али такође и посредну комуникацију са делом и аутором и, на следећем нивоу, са претпостављеном културном заједницом. Затим, један индивидуални доживљај може да се удружи са другим, слажући мозаик у групној идентификацији блискости и сличности, што повлачи и одређене културне обрасце/уговорене знаке у препознавању. Ритуално се, пре свега, препознаје у колективитету који на симболичком нивоу одаје утисак хомогене целине. Сличне особине има и спектакл.
2. Како је ритуално понашање и културна творевина, онда и све активности исписане писмом културних знакова представљају борбу у стицању доминатних позиција на културним лествицама. Сваки културни систем тежи неприкосновеном владању потискујући одступања као својеверсни атак на знаковни интегритет. На пример, понашање гледалаца у домену ритуалних кодекса било би крајње необично или скандалозно ако би неко на оперској представи почео да вришти, скандира или пева наглас у играчком трансу, што је сасвим нормално у ситуацијама електронске буке, на рок и техно концертима. Какав је правопис понашања на некој литургији или миси? Како се понашају узаврели навијачи са увежбаним поклицима на фудбалским утакмицама? Како се моћ аплауза или звиждања претаче у поруку на неком митингу?<sup>19</sup> Спектаклу преостаје да на нивоу визуелизације контролише или естетизује даљи ритуални поредак. Он успоставља посебну политику на нивоима производње, перцепције и рецепције, када се идеје, имагинације и информације подижу на ниво програмирања.
3. Ритуали улазе у комуникативну зону спектакла онда када се успоставља синтетичко и свеобухватно поље рутинизованог ритма и правилима утврђених поступака у режирању представе. Спектакл се служи свим средствима да се један ритуални чин обликује у дело – оно које се изводи, гледа, чита, слуша, замишља. У том смислу, спектакл је карика која спаја све ритуалне активности у једну пирамиду гледања и надгледања - паноптик концепт.<sup>20</sup>
4. У ритуалима не мора да постоји јасна дистинкција између учесника и гледаоца/гледаатељке. Ритуални чин подразумева ангажованост актера, који су истовремено и извођачи и посматрачи. Извођачи и посматрачи су једни

---

<sup>19</sup> За однос између мотивације и конвенције у комуникацијском систему гестова в. Бојан Жикић, *Антропологија геста, Савремено друштво II*, Српски генеалошки центар и Етнографски музеј Србије, Београд 2002, 21.

<sup>20</sup> Овакав паноптик дизајн (према конструкцији Jeremy Bentham-a) има виталне елементе спектакла. Don Handelman, *Models and Mirrors, Towards an Anthropology of public events*, Cambridge University Press 1998, xxxviii. Данас се за механизам надгледања користи израз *мониторинг* (monitoring).

те исти људи, или како то запажа Едмунд Лич: „Ми улазимо у обреде да бисмо пренели колективне поруке себи самима“.<sup>21</sup> У формалном смислу, код спектакла се успоставља јасна граница између гледалаца и извођача. Међутим, и гледаоци и извођачи јесу учесници једне представе која се даље трансмитије на нове извођаче и гледаоце (медије), и још даље - на нараторе и слушаоце (усмена комуникација) итд. Следећа дистинкција подразумева однос између учесника инсајдера и неучесника аутсајдера. Тиме се успоставља однос *ми – други* у коме владају вредносни системи.<sup>22</sup> На вредносној скали, спектакл је привлачан или одбојан (*push-pull* фактори). У том смислу, спектакл се супротставља свакодневной рутинизацији типа *сваком-свој-мали-ритуал*, тежећи да постане доминантан и превлада у позитивном или негативном смислу. Шта остаје једном аутсајдеру када се у својој кућној свакодневици не може изборити са јачином звука произведеном на неком отвореном концерту у непосредној близини – затварање прозора, евакуација, или прилагођавање датом тренутку? У ритуалима влада једносмерна кооперативност и сепарација односа, док се спектакл одвија на различитим нивоима кооперативности, без обзира на елементе сепарације.

5. Данас, у јеку свемогуће екранизације, тешко је утврдити границе приватног и јавног. Уколико се има у виду приватни посед ритуалног деловања – обичаји животног циклуса, породична славља, групна весеља (журке, седељке) – могу се прогласити за приватне ритуале. Али и ту је спектакл ушао са својим правилима. Тако, на пример, свадбени ритуали *познатих* постају медијски спектакли,<sup>23</sup> а исечци из свакодневице својом грандиозношћу претачу се у јавно оверене представе (телевизијски програми су тренутно преплављени тзв. *reality show* програмима). Проширивање тог јавног поседа иде у прилог спектаклу, који се затим приватизује у ритуалне спојене судове (на пример: лако је објаснити празне улице града за време одржавања фудбалског дербија на стадиону и безброј ТВ кућних, гледалачких ритуала). На основу овога следи да су ритуали више езотерични, окренути унутрашњем свету повезивања, док су спектакли више егзотерични, отворени према спољашњем свету. Функционалност спектакла све више иде у правцу и „јавне дневне собе“,

<sup>21</sup> Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Biblioteka XX vek, Beograd 1983, 69.

<sup>22</sup> Gerd Baumann, *Ritual Imlicates 'Others': Rereading Durkheim in a Plural Society*, у: *Understanding Rituals* (ed. Daniel de Coppet), Euroepan Association fo Social Anthropologists, London, New York 1992, 98.

<sup>23</sup> У раду о продукцији свадбене светковине – од ритуала до спектакла – анализиран је историјски контекст свадбених ритуала у Београду, и на примеру четири свадбе познатих естрадних звезда, као и манифестација „Колективно венчање.“ Свадба је приказана као јавни продукт чији мизансцен испољава разноврсне аспекте и расподеле моћи – политичке, финансијске и др. В: Мирослава Лукић Крстановић, *Продукција свадбене светковине у Београду (од ритуала до спектакла)*, У: Животни циклус, Реферати бугарско-српског научног скупа 12-16. јун 2000, Софиа 2000, 211-222.

где се сви/мноштво осећају као код своје куће (уличне гужве, шопинг, политичке акције, митинзи и протести).

6. Активизам у ритуалима и динамизам у спектаклима јесу покретачка снага која се очитује у њиховом остварењу. Ту снагу покреће дејство сила, као иницијална каписла. Ритуали су ту захвални, јер се ослањају на сопствене снаге добро разрађених механизма контроле и реализације. Спектакл је слојевитији, те је и констелација дејствујућих сила много разгранатија. Ако ћемо једну црквену литургију у малом месту претворити у спектакл, онда је неопходно довести такав обред у положај сцене/представе. Обред ће се прогласити прославом, тој прослави ће присуствовати познати званичници, ређаће се наручени гворници, њихово присуство ће пренести локални медији и тако ће се обред наћи у кућном поседу гледалаца, постаће екранизовани и наративни медијум – спектакл. Динамика спектакла зависи и од покретљивости и променљивости ритуалних активности и поступака.
7. Ритуали имају своје технике извођења, своје оруђе за употребу. Спектакл прерађује те ритуалне сировине помоћу својих технологија визуелизација. Акустика се предаје електроници и дигиталним бајтовима, светлост улази у зону илуминација и светлосних ласера, сцена се прерађује у медијску или сајбер слику итд.
8. Ритуал тежи ка реду и ослања се на дидактику прописа. Он се заснива на високом степену учешћа, али и заступништва. Спектакл се ослања на ритуални кôд, стварајући једну мрежу контроле и надзора. Он, такође, креира својеврсне прописе (над)гледања. У том смислу, ритуали су сегментирани, а спектакл тежи тоталној слици.

Сада је јасно да су ритуал и спектакл у нераскидивој вези. Док је ритуал у свом праоблику био заступник у повезивању реалног и митског света, дотле је спектакл преузео његову улогу у повезивању реалног и виртуелног. Спектакл није ритуал, али је ритуализован у оној мери у којој је изолован као нешто посебно и препознатљиво, уређено и стереотипно, стилизовано и експресивно. Међутим, он је истовремено и јединствен случај, који искаче из препознатљиве основе у креирању особености. Да ли сва откуцавања новогодишњег поноћног сата уз масу, ватромете и разноврсне програме имају препознатљив сценарио, сценографију, или нас увек изненади неко ново взуелно достигнуће? Спектакл је и случај и систем.

|                               |  |
|-------------------------------|--|
| <b>ритуал</b>                 | <b>спектакл</b>                        |
| <b>презентација</b>           | <b>репрезентација</b>                  |
| <b>огледало – одражава</b>    | <b>магично огледало – опчињава</b>     |
| <b>кооперација – учесници</b> | <b>сепарација – извођачи и публика</b> |
| <b>приватно – јавно</b>       | <b>јавно – приватно</b>                |
| <b>појединачно – групно</b>   | <b>групно – масовно</b>                |
| <b>кондензација симбола</b>   | <b>хипертрофија симбола</b>            |

|                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| <b>активан</b>             | <b>динамичан</b>           |
| <b>езотерично</b>          | <b>егзотерично</b>         |
| <b>техника - реквизити</b> | <b>сценска технологија</b> |
| <b>ред</b>                 | <b>надгледање</b>          |
| <b>сегментирана слика</b>  | <b>тотална слика</b>       |

## Светковина и спектакл

Светковина, слично спектаклу, има флуидна значења и обухвата велики број појава. Јелена Ђорђевић у својој опсежној студији о политичким светковинама и ритуалима указује на „сва лица светковина“, али и потврђује њихову улогу константе друштвеног живота у свим епохама, свим религијским, идеолошким и политичким системима.<sup>24</sup> Како се могу довести у везу светковине и спектакли? Они припадају перформативној категорији и жанру који теоретичарима омогућавају лакше маневрисање у њиховом детерминисању. Проблем је у томе што појмови *светковина* и *спектакл* имају метафорички карактер и што се научници суочавају са емским карактером њиховог вредновања: гигантизам, атрактивност, осећајност итд. Они јесу представе. Ево још једног покушаја да се светковине и спектакли, на одређени начин, антрополошки позиционирају.

Светковине су одувек биле присутне у друштвеном животу, у *тик-так ритму* периодичних и цикличних свечаности. Оне су, у преобученој другости свакодневице, биле стални пратилац друштвеног живота. У свом правилном и цикличном опхођењу, светковине су склоне трајању и понављању. Спектакл претвара трајност светковине у ситуацију, постизањем ефеката свеобухватности и монтиране визуелизације. Светковине тада постају спектакли, при чему је свака светковина непоновљиво дело у визуелној фабрикацији. Карневали широм света представљају уобичајени модел светковине и спектакла. Они су, истовремено, национални и транснационални амблеми, медијски догађаји, туристичке меке. На пример, ритуалне поворке играчких самба трупа претварају се у слободну и екстатичку светковину на хиљаде људи, који се веселе и играју на улицама Рио. Ту се ради о спонтаној и импровизованој драматизацији, без „фиксираног текста“.<sup>25</sup> Међутим, човека светковине полако наслеђује оно што се зове „публика“ и „гледалиште“. То подразумева чврст сценарио, у виду продукције представе као призора и, касније, догађаја. Медијске слике, вести и текстови који круже светом, финални програм на стадиону, маркетиншка машинерија у виду реклама и спонзорства и наративни медијуми доприносе јасној спектаклизацији ове

<sup>24</sup> Jelena Đorđević, *Političke svetkovine i rituali*, Beograd 1997, 5.

<sup>25</sup> Roberto Da Matta, *Carnival in Multiple Planes* у: Rite, Drama, Festival, Spectacle, Rehearsals Toward s Theory of Cultural Performance (ed. John J. MacAloon), Institute for the Study of Human Issues. Inc., Philadelphia 1984, 223.

светковине. Карневал је, на нивоу спектакла, бирократско и политичко тело којим руководи држава.

Људи репрезентују сами себе у метафори заједништва и животу светковине изнутра. Улоге су мање подељене него у спектаклу. Више хиљада младих у раздраганим техно поворкама (*Love parade*), или параде за људска права, миротворне поворке, протестне шетње/маршеви и разноврсни улични хепенинзи имају инклузиван и ексклузиван карактер. Док светковина окупља људе кроз метафору заједништва, спектакл заокупља пажњу људи стварајући визуелни поредак. Дакле, императив гледања на даљину подиже светковину на ниво спектакла. Ево још једног примера. *Open air* уметнички и музички фестивали испунили су мапу летњих окупљања широм света. Више нема места на овој планети које у једном тренутку неће искрснути као фестивалска мека; организатори се утркују тражећи што атрактивнија места. Фестивали су постали врло уносна грана туризма и бизниса. Репетитивни садржај светковина замењује дизајнирање спектакла, јер сваки следећи треба да буде упечатљив у производњи јединственог догађаја.

Светковине се преобраћају у спектакл и, *vice versa*, онда када метафора заједнице постаје метафора сцене. Али, оне се не појављују увек у претпостављеном хармоничном реду. Светковина је склона обрту и контрасту: утилитарна и антиутилитарна, поредак и преступ, рушилачка и стваралачка, слобода и неслобода.<sup>26</sup> Теоретичаре највише интересује способност светковине да успостави или рефлектује ред, али и да га изопачи, или изокрене у слободу (Роже Кајоа, Рене Жирар, Жак Атали).<sup>27</sup> Када таквом светковином почне да се тргује, добија се спектакл. Шта је понудила рок или џез историја? Ритуалну маргинализацију, слављенички холизам и бизнис. Све што се може окрактерисати као декадентно, субверзивно, деструктивно то у неком тренутку постаје *main stream*, добијајући снагу комерцијализације којом управља спектакл. Може бити и обрнуто: спектакл се преображава у светковину руковођену стваралачким слободама, прекомерностима, супротстављањима свим правилима. Иако је Woodstock фестивал био замишљен као профитабилни спектакл у промовисању рок музике, он се у тродневном ходочашћу пола милиона младих, обликовао у светковину. Woodstock светковина се угасила, али су стварани нови спектакли на рачун историје: документарни филм и његове милионске копије, сувенири, туристичка ходочашћа, ретроспективне емисије итд.

<sup>26</sup> Jelena Đorđević, *Mnoštvo lica svetkovine*, Kultura, Beograd 1986, 9-30.

<sup>27</sup> На слављеничко и насилничко порекло (из древних Дионизијевих свечаности и Сатурналија) скреће пажњу Рене Жирар, или Рожа Кајоа – формулацијом „друштва наопачке“. У: Rene Žirar, *Dionis*, Kultura 73-74-75, Beograd 1986, 64; Rože Kajoa, *Teorija praznika*, Kultura, 73-74-75, Beograd 1986, 47. Жак Атали, инспирисан Бројгеловом сликом *Битка, поклада и пост*, успоставља код читања феномена буке као насиља и поретка, власти и слободе. У: Žak Atali, *Buka*, Ogled o ekonomiji muzike, Beograd 1983, 46.

Једна од одлика светковине јесте трошење и претераност (Жорж Батај).<sup>28</sup> У светковинама се јасно издваја трошење као друштвена функција, а која је у нераскидивој вези са стицањем и производњом. У студијама се наглашава да је овај потрошачки порив био присутан од давнина. Развојни пут људске производње, богаћења и стварања класа управља ритмом сезонског цикличног времена, што јесте Деборова концепција.<sup>29</sup> Спектакл је у расипничкој логици светковине поставио нова производна и потрошачка правила, у којима потребе светковине замењује контрола монопола. Коначни салдо потрошње налази се у рукама профита спектакла. То је нови терен културе потрошачког друштва. Култура обожаваца, култура навијача, култура кладионичара, култура трендомана – једна непрегледна армија конзумента спектакла.

За сада, дистинкција *светковина* : *спектакл* успоставља један посебан ниво читања, како би се указало на све нијансе процеса спектаклизације и нивоа симболизације.

## Догађај и спектакл

Догађај је основна конститутивна јединица сваког спектакла. Шта је догађај? Нешто важно и значајно од оног што иначе егзистира. Догађај је дистанца према *сада* и *овде*. Догађај је избор случаја и његово обележавање у личном или форматираном коду. Да би спектакл и догађај постали комплементарни, неопходно је да се утврде основне мерне јединице покретачке снаге: степен важности, непоновљивости, интезитет деловања и дистанца. Дакле, да ли ће сваки спортски, музички или политички спектакл постати догађај и *vice versa*, то зависи од степена медијског плакатирања, интензитета доживљаја, меморијске сепаратизације и наративног монтирања.

Ако су до сада теоретичари дали одговоре на многе друштвене и културне процесе, као и на девијације, миленијумски крај и почетак – са тенденцијом велике кумулативности, убрзаних и изненадних ситуација/догађаја – прстигао је научну ухотаност, па и учинак. У свету енормних, пролазних догађаја, истраживачи/сведоци су упућени на своје мобилне потенцијале у суочавању са променљивошћу актуелности, које постају историја на брзе стазе. Догађаји се могу интегрисати у историјско поље и повезати у ланац привремених и ограничених категоризација, које су у служби значајних појава.<sup>30</sup> Они задржавају своју аутономију кроз иререверзибилни проток историјске свести, иако су интегрисани у оверено поље неког раздобља.

<sup>28</sup> Žorž Bataj, *Pojam trošenja*, Kultura 73-74-75, Beograd 1986, 79.

<sup>29</sup> Guy Debord, n. d., 92-93.

<sup>30</sup> Victor Turner, *Od rituala do teatra*, Zagreb 1989, 133-135.

У друштвеним наукама, феномен догађаја повукао је маркациону линију између сводљивости и несводљивости, случаја и система, континуитета и дисконтинуитета. Јасно је да један крај вуче историјска парадигма по којој су догађаји јединствени у линеарном низу времена. У тематском броју часописа *Terrain* (2002) представљена су становишта о феномену догађаја у друштвеним и историјским наукама. Арлет Фарж (Arlette Farge) износи став о томе зашто оно што је прошло често одређује историчар, и зашто не размишљати о фабрикацији догађаја, о свему што се догодило, што би се могло догодити. При томе, акценат је на ономе који производи догађај.<sup>31</sup> Схватање ове ауторке подсетило ме је на вест прочитану у новинама 2004. године, која сваке наредне године има наставак:

„Почео је концерт који ће трајати 639 година. У бившој цркви у источној Немачкој биће најдужи светски концерт. Концерт је инспирисан Џоном Кејдом. То је креативни изазов наредним генерацијама да га наставе. Михаел Бецле, бизнисмен који води приватну фондацију намењену потпори овог концерта је изјавио: 'Кад започнете овако нешто рачунате на људску креативност у наредних 200 до 300 година'. Прве три ноте су *gis, be, gis*. Следећа нота је 2004.“<sup>32</sup>

Из ове вести могу се извући почетне дистинкције: музички ритуал – спектакл – догађај у прошлом, садашњем и будућем времену, на нивоу јавне презентације и медијатизације. Да ли додатне нотне премије на основну комбинацију *gis-be-gis* стварају и одређени профит, или имају комерцијални ефекат, или је то само уметничко дело? Преостаје да сваке године у штампи пратимо овај концерт у наставцима, који изводи један уметник или уметница на једном инструменту за милионски аудиторијум. Поента је у контексту. Како објашњава Виктор Тарнер:

„Ствар није у томе да се интегрирају сви догађаји и тенденције које би било могуће открити у читавом повесном пољу, већ пре да се повежу у ланац привремених и ограничених карактеризација што су у служби јамачно значајне појаве.“<sup>33</sup>

У овом случају, то би значило: уметничка комуникација и културна интеграција у кружењу планетом. Спектакл, дакле, помаже догађају да се смести у историјски аранжман, као што догађај помаже спектаклу да се издвоји из пакета свакодневице и усмери ка визијама. Све оно што је добило статус догађаја у животу појединца, колектива или друштва, то је изазвано, контролисано и програмирано у деловању и меморисању.

---

<sup>31</sup> Arlette Farge, *Penser at définir l'événement en histoire*, у: Qu'est-ce qu'un événement?, *Terrain*, Carnets du patrimoine ethnologique 38, Paris, 73.

<sup>32</sup> *Danas*, 3. mart 2003.

<sup>33</sup> Victor Turner, n. d., 132-133.



Спектакл је средство којим се догађај може послати на историјски ремонт помоћу наратије. Када се доживљено преточи у евокативно искуство, добијају се наративне структуре догађаја. Трансмисија порука испричаног или препричаног успоставља посебне односе између наратора јунака, догађајног јунака и реципијената. Драматизација једног спектакла добија посебну хипертекстуалност управо кроз наратију. Учесници – сведоци неке ситуације имају велико поље нараторског кретања, успостављајући нова правила у стварању догађаја. Неретко да се управо у дочаравању слике са неке мале–велике манифестације дође до закључка „да је то био прави спектакл“. Надградња ситуације у наративни догађај помоћу спектаклизације ствара посебне друштвене позорнице вредности, ставова, мишљења и понашања. Сваком спектатору је пружена шанса да постане наратор и медијатор, а сваком ко није доживео спектакл – пружена је шанса да га замисли.

Друштвена позиција догађаја одређена је његовим статусом аутономије и односом према друштвеном поретку (друштвене структуре). Овакво тумачење јавног догађаја улази у сферу бирократског апарата. Јавни догађај је феномен који се руководи одређеном организацијом. Догађај се обликује према друштвеној стварности тако што обликује себе према њој, а њу према себи.<sup>34</sup> По антрополошкој инерцији, свака јавна масовна представа бива образац и одраз друштвеног поретка, односно бива његова експресија, рефлексција, креација и трансформација. Ханделман је то теоријски уобличио изразима *модел* и *огледало*. Јавни догађај као модел јесте презентација која обликује неки друштвени поредак. Јавни догађај као огледало јесте репрезентација кроз коју се рефлектује неки друштвени поредак.<sup>35</sup> Ханделман инсистира на логикама јавних догађаја, чији основни начини испољавања јесу моделовање, презентовање и репрезентовање кроз форму *проживљено-у-свету* (lived-in-world). Ако су јавни догађаји конститутивни елементи друштвеног поретка и његово огледало, онда се у аналитичком дискурсу посебна пажња поклања производњи догађаја. По том аутору, јавни догађај је од базичне важности не само за учеснике него и за друштво.

Конечно, догађај и спектакл постају медијски оверени. Ово је врхунац симболичке вишеслојности спектакла. На тлу медијске егзистенције, спектакл на симболички начин презентује догађај. Или семантички исказано: догађај је знак, а спектакл је иконишка слика. Ужурбани новинари – извештачи са лица места као ударну вест шаљу извештај о некој катастрофи, убиству, ратном жаришту или терористичком нападу уживо. Препознатљиви телевизијски прикази постају у протоку медијског времена монтирана слика која се преноси и чулно надограђује од пошиљалаца до прималаца порука. Драматизација догађаја успоставља нови ред, који од сегментираних чињеница и догађаја ствара целовиту слику са новим искуствима и

<sup>34</sup> Догађај, као и ритуал, јесте модел у Герцовом смислу интринсичног двоструког аспекта („модел нечега“ и „модел за нешто“, „модел стварности“ и „модел за стварност“). Kliford Gerc, *Tumačenje kultura* 1, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 127-128.

<sup>35</sup> Don Handelman, n. d., xi-xli.

доживљајима. Медијска егзистенција се храни таквом екранизованом театралношћу. У њој је садржано све што кодекси догађаја не могу да пренесу, а то су раслојене друштвене и идеолошке реалности. У периодима друштвених криза и транзиција, системи представа имају јако културно и идеолошко упориште, често представљајући анахроне културне репрезентације.<sup>36</sup> На естетском плану – спектакл креира догађај, на идеолошком плану – спектакл помоћу догађаја манипулише јавношћу.

\* \* \*

Категорије *ритуал*, *светковина*, *догађај* и *спектакл* представљају комуникацијску мрежу са својим јасним функцијама.<sup>37</sup> За сада, ова мрежа се може посматрати на два начина – помоћу категорија метонимије и метафоре.

Ритуали представљају метонимије (низ активности контигвитета) које прелазе у метафору светковине (декларисана сличност и кохерентност), затим – у метонимију догађаја (низови фактицитета) и, коначно, у метафору спектакла (декларисана сличност у пољу визуелности). Концепт се руководи временским и ситуационим кодом. Тако спектакл успоставља дистинкцију између стварних и имагинарних комуникација, између акција и доживљаја, између предмета и слике.

У антрополошком дискурсу тумачења спектакла, ритуал је потребан да би се успоставио ред у појединачном и групном деловању. Светковина је конструкција симболичких елемената кохерентности. Догађај је потребан да би се креирало време спектакла у линералном и иреверзибилном протоку. Спектаклу је потребна њихова комплементарност да би се исказала сва слојевитост визуелног и сценског поља (над)гледања. Тада се може разумети да спектакл није само тотална замишљена слика неке савршене представе, већ да је дубоко саздан од најкомплекснијих односа интереса, хегемонизама, субординација, естетика, потреба и имагинација.

---

<sup>36</sup> Срђан Радовић анализира како су медији у Србији 2004. године извештавали о катастрофи која је задесила подручја угрожена цунамијем и како је једна глобална катастрофа маргинализована у јавности, показујући тиме однос друштва према другима и другачијем. В. Срђан Радовић, *Дневник о цунамију*, Гласник Етнографског института САНУ LIV, Београд 2005, 290.

<sup>37</sup> Можда је анализа Олимпијских игара засад једини случај да се један репрезентативни феномен разлучује на неколико антрополошких категорија. Аутор разматра ову манифестацију као спектакл, фестивал, игру и ритуал. John J. MacAloon, *Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies*, V: Rite, Drama, Festival, Spectacle, Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance (ed. John J. MacAloon), Institute for the Study of human Issues, Philadelphia 1984, 241-275.

**Miroslava Lukić-Krstanović**

## **Anthropological Concept of Spectacle in the Network of Rituals, Cetemonies and Events**

|  |
|--|
| <i>Key words:</i> anthropology, spectacle, ritual, ceremony, event |
|--|

In anthropology, the phenomenon of spectacle is not integrally studied. Spectacle has remained on scientific margin since it was difficult to position its symbolic character in social and cultural realities. Based on past relevant theoretical guidelines, the phenomenon of spectacle can be de-conceptualized into the anthropological research problem. This implies that a new discourse option should be established in the relation ritual – ceremony – event, which is the basic matrices of spectacle. In this way, various social and cultural phenomena can be followed at different levels of spectacle performance, that is, the degree of visualization and representation.

In anthropological discourse, ritual is needed so as to establish order in individual and group activities, that is, to point out direction of ritual transitions from one into other social reality. Ceremony is needed in order to point out symbolic elements, which form the metaphor of togetherness and community. Event is needed in order to create time in its linear and irreversible passage. Spectacle requires their complementary in order to express complete multi-layered ness of visual and scenic field (over)view. Then it can be understood that spectacle is not only a total imagined picture of perfect performance, but rather it is profoundly formed by the most complex relations of power, interests, hegemony, subordination and domination, wishes, needs and visions.



**Марко Стојановић**

Етнографски музеј у Београду  
markojulija@gmail.com

## **Етнографска музејска експозиција у функцији комуникациониг процеса**

**- пример сталне поставке Етнографског музеја у Београду -**

У данашњем процесу цивилизацијских преиспитивања, излагање музеолошки обрађених етнографских предмета указује на промене значења у оквиру музеолошке делатности, у зависности од *mainstream* научних теорија и социо-културног окружења. Изложбена стална поставка Етнографског музеја у Београду у том контексту указује на транспонована значења у експографски уобличеном комуникационом каналу: пошиљалац/стваралац културе → медијатор/аутор изложбе → конзумент/музејска публика. Вертикална линија комуникационог протока говори о *редунданци* између егзистирајуће културе и њених данашњих артефицијелних репрезентата. Хоризонтални пресек на основу експографије указује на то да постоје културни *жељени модел* – митологизовани/стереотипни/предрасудни значењски простор и *реални модел* – постварени/интерактивни/употребни значењски простор који се могу пратити према употреби у *јавном* и *приватном* културном простору.

*Кључне речи:* музеологија, експографија,  
комуникациони канал, културни  
медијатор, артефакти, јавни и  
приватни културни простор.

### **Етнографска музеологија код нас – од јуче до данас**

Токови промена који сачињавају развитак целокупне музеолошке науке на нашем тлу неизбежно су се одразили и на преобликовање односа према етнографском материјалу. Критеријуми на основу којих је прикупљан и музеолошки обрађиван мењали су се у складу са *mainstream* односом према сопственој прошлости, у складу са чињеницом да су етнографски музејски предмети, од почетака организоване музејске делатности у обновљеној Србији

19. века, постављени међу приоритете током прикупљања доказа о културном и историјском идентитету.<sup>1</sup> Тадашњи напори за очување етнографског блага могу се јасно сагледати у ставовима С. Новаковића – на темељима комуникационих значења романтичарски конципиране Свесловенске етнографске изложбе у Москви 1867. године где он инсистира на отелотвореној идеји *историјско-етнографског музеја*,<sup>2</sup> који би „представљао огледало у коме се јасно огледа културна историја једног народа (...) који би био, да тачно речем, музеј српства.“<sup>3</sup> Према Новаковићу, таква идеја може се остварити изложбеном концепцијом која подразумева „једну или више дворана (у музеју, прим. М.С.), у којима би на луткама стајало изложено свеколико рухо свију српских крајева или свеколике врсте старинског оружја нашег, или кућног намештаја или индустрије наше, узимајући је по разним струкама.“<sup>4</sup> Резултат тих напора и свеобухватног ангажовања представља оснивање Етнографског музеја (у наставку ЕМ) и организација/експозиција прве сталне етнографске поставке у њему.<sup>5</sup>

Идејно-концепциони систем, према коме је тада организован рад у ЕМ, у потпуности је усаглашен са сукцесивним раздобљима током којих су у 19. веку иницијално назначени, а потом дефинисани и редефинисани, форма, улога и значај музеолошке обраде предмета – прикупљања, трезорирања и експонирања материјалних доказа о сопственој култури и култури уопште. Музеји првог раздобља представљају „збирке куриозитета и ризнице у власти аристократије,“<sup>6</sup> потом настају „грађански музеји, (...) оптерећени националним престижем, романтичним виђењем прошлости,“<sup>7</sup> у којима „генерације остављају идеализирану слику својег постојања,“<sup>8</sup> а на основу *духа времена* искристалисала су се неписана правила функционисања одређене, назвао бих је, *протомузеологије*, која је у различитим формама преживела до данашњих дана и која, грубо речено, функционише у складу са схватањима да треба репрезентовати чињенице, „истину“ на начин који би циљним групама био најпривлачнији и најпријемчивији.<sup>9</sup> У општој

<sup>1</sup> М. С. Влаховић, *Етнографски музеј НР Србије*, у: Зборник Етнографског музеја у Београду, Београд 1953, 13-15.

<sup>2</sup> С. Новаковић, *Предлог и нацрт за Србски историско-етнографски музеј*, Гласник Друштва србске словесности XXXIV, Београд 1872, 336-356.

<sup>3</sup> С. Кнежевић, *Стогодишњица прве концепције Етнографског музеја*, ГЕМ 34, Београд 1971, 22-23.

<sup>4</sup> Исто.

<sup>5</sup> М. С. Влаховић, н.д. 15.

<sup>6</sup> Т. Šola, *Prema suvremenoj koncepciji muzeologije*, Informatologia Yugoslavica 15 (3-4), Zagreb 1983, 214;

<sup>7</sup> Исто.

<sup>8</sup> Исто.

<sup>9</sup> Музејска делатност у 19. веку углавном је инструирана постулатима империјалне политике великих сила и одређеној екстраполацији цивилизације и „урођеника“, а потом је делимично инструментализована у застрашујућој форми исказивања расистичких теорија

друштвеној клими неизбежно је долазило до инкорпорирања таквих идеја у целокупан музеолошки рад ЕМ, као прве специјализоване установе на тлу Балкана за музејски етнографски материјал.<sup>10</sup> Не треба заборавити и да је етнологија, као научни темељ на основу кога је организована етнографска музеологија, настала на домаћем тлу у време романтизма, „пројектних“ буђења националних идентитета и њихових потоњих фундирања у све поре социо-културне стварности.<sup>11</sup>

У 20. веку су многе научне теорије егзалтирано проглашаване коначним, а потом одбациване, па ће наставак овог рада бити одређен као покушај да се, на основу неких параметара за рецентну експозицију ЕМ, укаже на поједине проблеме и недоумице које се могу пратити према *експозграфским* моделима,<sup>12</sup> у функцији поштовања општих закона музеологије. Музеолошки рад и експозиција, усмерени према наведеним „премисама/аксиомима“, значајни су због тога што су били подобни за „употребу“ у новоформираним земљама на тлу Балкана,<sup>13</sup> које су и на тај начин фундирале идентитет својих становника, на основу реалних и имагинарних институција националног идентитета, „препознатљивих“ у традиционалној култури и фолклору.<sup>14</sup> Како је концепт очувања *сведочанстава*<sup>15</sup> о постојању једне културе настао из разних „колекционар-става“ и, будући основа за настанак музеја и музеологије, у средиште пажње увео предмет као материјализовани израз људских мисаоних процеса, можемо говорити о *предметноцентричној* музеологији. Ноторна је чињеница да се може излагати само предмет који је *доступан* да би могао бити *изабран*. У складу са тиме сваки је музејски предмет током процеса *издвајања* – одабира,

---

које су обележиле прву половину 20. века. Т. Šola, *Prema suvremenoj koncepciji muzeologije*, Informatologia Yugoslavica 15 (3-4), Zagreb 1983, 214; S. E. Veil, *The Museum and the Public*, Museum Management and Curatorship 16 (3), G. Britain 1998, 257.

<sup>10</sup> З. Марковић, *Етнографски музеј у Београду*, у: Етнографски музеј у Београду 1901-1976 (каталог изложбе), Београд 1976, 7-12; Извештај С. Тројановића Министарству Просвете и Црквених послова: Министарство Просвете и Црквених послова фас. 38-114 – 1908. г Етнографски музеј Београд бр. 43-119 – 1908. Краљевско српско Министарство просвете и Црквених послова II- бр. 12941.

<sup>11</sup> И. Ковачевић, *Из етнологије у антропологију*, у: Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 11-12; Исти, *Историја српске етнологије* 2, Правци и одломци, Београд 2001, 147-148.

<sup>12</sup> В. Deloš, *Virtualni muzej*, Beograd 2006, 76.

<sup>13</sup> Првенствено мислим на државе настале ослобађањем од турске власти током 19. века: Србија, Црна Гора, Грчка, Бугарска.

<sup>14</sup> М. Малешевић, *Традиција у транзицији: у потрази за „joш старијим и лепиим“ идентитетом*, у: Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 222-223; Ivaylo Ditchев, *The Eros of Identity*, у: D. Belić, O. Savić (eds.), *Balkan as Metaphor, Between Globalisation and Fragmentation*, Mass: MIT Press, Cambridge 2002, 236, 245.

<sup>15</sup> Сведочанствима називам било који материјализован или неопипљив израз мисаоних процеса човека као појединца, члана заједнице и инкорпорираног ствараоца/корисника у неком културном моделу.

музеолошке обраде и презентације – био подложен колективним и индивидуализованим законима поседовања, и – напослетку – субјективном ставу *чувара*.<sup>16</sup>

Изложбена делатност ЕМ је од прве сталне поставке, па и пре, уколико се етнографска изложба у Москви 1867. сматра идејном иницијативом за концепт изложбе, усмерена првенствено ка набавци и излагању репрезентативних комада, најпре делова и комплета тзв. *народног костима* и предмета „фолклорне примењене уметности“. Оснивач музеологије код нас, М. Валтровић, залаже се за такав став и употребу музејских етнографских предмета: „за свестрано изучавање народног умења, народног укуса и уметничког осећаја.“<sup>17</sup> Стога су све периоде делатности ЕМ, почев од првих „екскурсија за набавку предмета“, које су проводили С. Тројановић и Н. Зега,<sup>18</sup> обележиле набавке текстилних израђевина<sup>19</sup> и репрезентативних предмета, те због тога и данас већину предмета у фонду представљају комплети и појединачни делови народних ношњи, текстилна радиност и занатски производи за разнолику употребу.<sup>20</sup> Јасан израз такве политике може се квалитативно и квантитативно пратити путем концепција досадашњих сталних и повремених поставки, које су – резиденцијално или на гостовањима – реализовали стручњаци ЕМ.<sup>21</sup>

## Материјализовани предуслови за истраживачки процес

Полазећи од претпоставке да појединачни примери у одређеном контексту представљају општи став, одлучио сам да, према садашњој сталној поставци ЕМ, укажем на неке од параметара који могу значајно да утичу на „понуђену комуникацију“ на релацији *стваралац – конзумент*. Под *ствараоцима* – у контексту релационих односа – указујем на групу аутора која је идејно и конкретно остварила сталну поставку ЕМ, а у групу *конзументи* постављам све остале учеснике у комуникацији. О конзументима говорим због тога што су аутори сталне поставке, а која би по неписаном правилу требало да буде својеврстан врхунац музеолошког рада, инсистирали у свом музеолошком и експографском приступу на постављању

<sup>16</sup> Стручно звање *кустос*, али и колоквијални назив за све који се баве музејском делатношћу потиче из латинског језика, у коме има значење чувара.

<sup>17</sup> М. С. Влаховић, н. д., 14; Ј. Бјеладиновић-Јергић, *Етнографски музеј у Београду 1901-2001*, у: Зборник Етнографског музеја у Београду 1901-2001, Београд 2001, 10, 12; З. Марковић, н. д., 27.

<sup>18</sup> Б. Дробњаковић, *Етнографски музеј у Београду*, ГЕМ I, Београд 1926, 19-20.

<sup>19</sup> М. Валтровић 1902. наводи да Етнографски музеј врши један од својих главних задатака – „упознаје свет са особинама српског народног ношива“. Ј. Бјеладиновић-Јергић, исто, 12.

<sup>20</sup> Занатски производи разврстани су по различитим критеријумима и, између осталих, сачињавају основни фондус збирки: *Керамика, Покућство, Накит, Делови народне архитектуре*.

<sup>21</sup> З. Голубовић, н. д., 33-46; Ј. Бјеладиновић-Јергић, н. д., 12-16, 22, 26.



*других/осталих* у положај пасивног учесника у комуникацији - не само за посетиоце, већ и у односу на стручну јавност.

После првог века постојања ЕМ и у *поствремену* сложених социо-културних промена, насталих током и после распада Социјалистичке Федеративне Републике Југославије, осма стална поставка, под називом *Народна култура Срба у XIX и XX веку*,<sup>22</sup> индикативно и значајно указује на околности и пориве – уз много сличности са идеолошким контекстом на почетку 20. века<sup>23</sup> – који су ауторе навели да у облику изложбене експозиције представе културни простор Срба. Концепција садашње сталне поставке ЕМ заснована је на идеји *саборности*, која је, по митологизираном фолклорном веровању, обликована на темељима државних, црквених, а потом црквено-народних сабора – идеолошки/формално-правно/ритуално утемељених друштвених окупљања у оквирима постојања српске средњовековне државе.<sup>24</sup> На основу мизансцена постављеног на основној, првој изложбеној етажи – у витринама постављене лутке у народним ношњама „из свих српских крајева“; изнад централне витрине, у вињетама, постављене фотографије православних манастира који у координатама *време – простор* симболички указују на значајне тренутке за настанак, етаблирање и крајње распростирање културе српског народа; у слободан простор постављена функционална макета чесме из порте манастира Високи Дечани у Метохији – конзумент треба да претпостави „да су се сви Срби окупили на великом сабору у част светитеља, заштитника неког од историјски значајних манастира на Косову.“<sup>25</sup> На тај начин представљена друштвена окупљања, у функцији својеврсне иницијалне каписле која је, између осталог, довела до успостављања одређеног значењског корпуса – *саборности* српског народа, постају својеврсни *home page* за читање значења.<sup>26</sup>

Концепциона реализација и реални простор у коме је, на три етаже, изложба постављена – указујући спорадично и на обичајни и друштвено-економски аспект одржавања традиционалних заједница – конзументима првенствено омогућавају да уоче облике народних костима, технологију прераде текстилних влакана – до крајњих производа у процесу *ткања*,

<sup>22</sup> Претходна стална поставка *Народна култура на тлу Србије у другој половини XIX и у XX веку* била је доступна за публику у периоду од 1984. до 2000. године, а као својеврстан пролог садашњој поставци – „ради неговања националног идентитета и упознавања шире јавности са народним вредностима“ – отворена је изложба *Традиционална култура Срба у Српској Крајини и у Хрватској*, као заједнички пројекат проширене групе аутора садашње сталне поставке. Ј. Бјеладиновић-Јергић, исто, 16.

<sup>23</sup> Прва стална поставка ЕМ постављена је у функцији обележавања стогодишњице Првог српског устанка.

<sup>24</sup> П. Влаховић, *Саборовање*, у: Народна култура Срба у XIX и XX веку (каталог изложбе), Београд 2003, 11-19.

<sup>25</sup> Усмено изнесен став Ј. Бјеладиновић-Јергић – члана групе аутора сталне изложбене поставке – током обраћања кустосима ЕМ о концепцији изложбе.

<sup>26</sup> В. Deloš, n. d., 10.

привреду и културу становања.<sup>27</sup> Према експографском плану, средишњу етажу сачињавају предмети који би требало да укажу на значај прераде и употребе текстилних влакана: а) радни процеси од сировине до текстилне нити; б) радни процеси ткања на различитим справама; в) крајњи текстилни производи.<sup>28</sup> У изложбеном простору који указује на значај изложених текстилних сировина, алатки и справа за њихову прераду до текстилне нити – уз илустрациони материјал на фотографијама, цртежима и схемама – упадљиво се указује на сличности које прераду текстилних влакана повезују са неолитским културама, које су постојале на тлу које се данас сматра српским културним простором. На основу изложених предмета који илуструју радне процесе на *вертикалном* и *хоризонталном стану*,<sup>29</sup> конзументима се указује на две врсте заједница, чији начин живота и системе вредности умногоме одређују основне привредне делатности: *трансхумантно-полуномадском* облику сточарења, у основи, припада вертикални стан, а хоризонтални стан припада *седаљачким културама* земљорадника. Крајње производе текстилне радиности представљају изложене музеалије из различитих културних зона, које су, између осталог, одређене утицајима инкорпорираним у народну културу Срба.<sup>30</sup> Начин израде, орнаменти и орнаменталне композиције, као и производи који – указујући на фолклорну примењену уметност у облику ауторизованих дела талентованих жена – превазилазе „безимени народни стваралачки дух“, јасно означавају елементе који су употребљавани у социјалним трансакцијама у оквиру основне заједнице и ван ње, као и у духовним – жртвеним трансакцијама, у односу на нематеријални свет који постоји у веровањима традиционалних заједница.

У витринама на последњој етажи постављени су *ентеријери* који конзументу указују на културу становања у појединим антропогеографским ареалима – *динарске брвнаре*, *приморске куће*, *куће моравке (тимочки варијетет)*, потом ентеријери „свечаних“ соба у Шумадији и Срему и, напослетку, „примаћа“ соба градске куће оријентално-балканског типа и салон градске куће европског типа.<sup>31</sup> Ентеријери су постављени тако да

<sup>27</sup> План сталне поставке „Народна култура Срба у XIX и XX веку“, у: Народна култура Срба у XIX и XX веку (каталог изложбе), Београд 2003, 11-19.

<sup>28</sup> Б. Владић-Крстић, *Текстилна радиност*, у: Народна култура Срба у XIX и XX веку (каталог изложбе), Београд 2003, 99-184.

<sup>29</sup> Назив *стан* је усвојен у досадашњој пракси ЕМ као општи термин за текстилну справу, која се често може пронаћи под називом *разбој*. Иста, 137, 143.

<sup>30</sup> Првенствено мислим на два „центра“ – Беч и Истанбул – из којих је, дифузијом, стизала већина културних елемената који припадају *средњоевропском* или *оријенталном* културном кругу.

<sup>31</sup> Експозициони план изложбе би, између осталог, требало да нам укаже на разлике и сличности у елементима материјалне културе, а које, између осталог, настају услед различитих климатских услова, геолошко-морфолошко-педолошких одлика тла, одлика и распрострањености биљних врста које се користе за израду културних артефаката. Експонати на целокупној поставци, према таквом ставу, припадају *панонској, централно-балканској, динарској, приморској* културној зони.

појединим предметима и групама предмета – у функцији својеврсне сценографије – указују на ритуализоване ситуације домаћих култова *приватне побожности*, а у оквирима хришћанских и христијанизованих ритуала прославе *Божиха, Васкрса, Крсног имена – славе*. Обичајна магијска пракса *годишњег циклуса* обичаја представљена је у посебној витрини, предметима који се користе током прославе Ђурђевдана код сточара. У посебним витринама, где су постављени репрезентативни предмети који говоре о различитим облицима традиционалних привредних делатности, има и музеалија које симболизују заштитну магијску праксу током прослава *привредних годишњих празника*. Делови или целокупне занатске радионице – справе, алати, и крајњи производи занатлија – указују на значај те врсте производње за традиционалну културу. Напоследку, традиционалну архитектуру представљају макете станишта, кућа и привредних зграда пореклом из антропогеографских ареала из којих су и ентеријери.

## Теоријско- методолошки оквир

Изложбене поставке етнографског материјала у специјализованим музејима и музејима комплексног типа, уколико концепцијски треба да укажу на целокупност народне културе одређеног антропогеографског простора, етничког корпуса, или на културно-историјски развитак мултикултурних средина, суочавају се са вишеслојном значењском стварношћу приказаних предмета као културних артефаката. У комуникационом моделу сталне поставке ЕМ, на основу кога би публика требало да упозна одлике српског етнокултурног простора, указују се елементи који говоре о подвојености комуникације циљаних и „нехотичних“ порука, на симболичком нивоу *експографског доживљаја*,<sup>32</sup> као значењског медијума у релацијама између пошиљалаца (аутори изложбе као арбитарни за изложени материјал) и најопштије публике као прималаца. Дистинкције које произилазе из концепцијске, формалне и експолошке компоненте у излагању музејског етнографског материјала допринеле су настанку ове анализе, која се, на одређени начин, бави изложбеном делатношћу у интеракцији са чулном и спознајном „културном решетком“ свих категорија учесника и посматрача.

Промене у теоријама и пракси у оквирима музеолошке науке мењају приметно однос према артефактима културе, што се може посматрати као узрок, али и последично – као плодносни процес који укључује разноврсност „углова и светла“, на основу којих стручњаци и лаици посматрају музејски предмет и његове музеолошки и експолошки исказане релације према реалном културном окружењу. Поставке које претендују да покрију велики значењски простор одређене културе неизоставно указују на значајне проблеме етнографско-музеолошко/етнолошко/антрополошке експозиције, услед тога што се током излагања, тј. музејске експозиције истиче артефицијелност изабраних културних репрезентата. Музеалије као елементи преузети

<sup>32</sup> B. Deloš, n. d., 77.

из базе података *музеалија*<sup>33</sup> – музејских предмета, илустративног материјала, других докумената и архивалија, измештене из културног просторно-временског континуума заједница из којих су преузете, не могу да „испричају културу“, већ само да допринесу уобличавању тренутно задовољавајућих разрешења њеног значења. На тај начин, експонати на изложбама постају *означујуће*<sup>34</sup> у парадигматским низовима, који значењски разрешавају елементе, сегменте или целокупну културу, а поруку коју су – свесно или несвесно – ка рецентним конзументима упутили људи који су направили и у примарној функцији користили данашње музеалије, треба да декодира изложба. У том контексту постаје значајна улога комуникационих медијатора – музејских сакупљача, обрађивача и излагача, а најчешће кустоса, који на одређеном нивоу постају носиоци комуникационих шума, који ометају декодирање значењског синдрома на основу кога конзумент треба да, као понуђену поруку, правилно „прочита“ изложбу.<sup>35</sup> Кустос може, али не мора, да буде посматрач или учесник у култури коју представља, што у сваком случају утиче на вредносне оквире које као медијатор уграђује током настанка значења изложбене поставке. У светлу чињенице да свака култура функционише на основу система вредности, насталог у међудејству спознајног, осећајног и вољног потенцијала њених чланова, сваки музејски предмет садржи информације о *културној припадности*, а током процеса одабира и концептуализације, поставши *изложбени експонат*, за кустоса као медијатора у комуникацији, он садржи и други ниво значења, у функцији елемената који *идеалтички* обликују поруку изложбене поставке. На другој страни, и конзумент као прималац поруке може бити сведок или учесник, потом неутрални посматрач, али и аутсајдер из блиске или цивилизацијски/временски/просторно удаљене културе.

## Пожељно и „непристојно“

Формално и садржајно слична, музејска експозиција о српском културном простору, која повезује прву сталну поставку ЕМ са данашњом, не означава нужно исте или сличне предуслове за комуникацију која би требало да повеже медијаторе са примаоцима поруке. У време настанка прве поставке, тзв. *традиционална култура* представљала је окружење у коме су реално функционисале комуникационе трансакције између медијатора и примаоца поруке, али је истовремено постојала и могућност за непосредовану

<sup>33</sup> Lj. Gavrilović, *Etnografski muzeji/zbirke i konstrukcija identiteta*, Antropologija savremenosti, Zbornik radova (ur. Saša Nedeljković), Etnološka biblioteka 23, Beograd 2007, 172-189.

<sup>34</sup> K. Levi-Stros, *Struktura mitova*, I. Kovačević, *Semiologija rituala*, Beograd 1985, 6-7.

<sup>35</sup> На основу личног искуства, током педагошког рада на сталној поставци, указао бих на две нехотичне поруке које могу бити последица комуникационог шума: 1. једноставна капа од белог ваљаног сукна, која је изложена у централној витрини прве етаж – у функцији сточарског професионима, за многе посетиоце представља симбол албанске народне ношње; 2. многи из групе студената из Бразила поставили су питање о функционалној употреби изложених зимских ношњи од сукна или коже на летњим температурама.

комуникацију између пошљаоца и примаоца. Значењски, прва поставка ЕМ подстицала је кохезионе силе у културном идентитету припадника српског корпуса, у оквиру општеинтегришућих процеса примерених културно-историјском тренутку. Век касније, а супротно прокламованом, политизованом ставу о „националном освешћавању“ и реутемељавању српског идентитета, осма стална поставка настала је у време довршавања дезинтеграционих процеса српског етничко/културно/демографског простора.<sup>36</sup> Уколико се посматра као „поглед према горе“, до зачетака изложбене делатности ЕМ, поставка отеловљује став о *замрзнутом времену*<sup>37</sup> у музејима, па транспонује експографски романтичарски модел излагања и изложеног са почетка 20. века – у својству својеврсног бајпаса. Међутим, такво премошћавање одбацује *живо културно ткиво*,<sup>38</sup> које сачињавају сукцесивне промене у култури, а вертикална комуникација *пошљалац – прималац*, која је остварена међу једним веком раздвојеним медијаторима значења *српске традиционалне културе*, постаје *медијација медијације*. Порука такве комуникације може се на симболичком нивоу читати као омаж првој поставци ЕМ, али и као однос апстрактног/жељеног и реалног културног модела.

Етнографске поставке у данашњем времену могу искључиво да укажу на постојање некадашњих елемената културе – рецентно непостојећих у функционалном облику. На спознајном нивоу, однос између медијатора и рецентног конзумента полази од чињенице да су обе стране удаљене од културе на основу чијих артефаката комуницирају, а комуникациона трансакција се код конзумента првенствено заснива на естетском критеријуму, који се, прокламовано, продубљује и значењски утемељује на основу стручности и научног кредибилитета медијатора. Свеобухватно транспоноване значења – од пошљаоца до примаоца поруке – а с обзиром на то да *de gustibus non disputandum est* и да су ставови медијатора поруке подложни критичком сагледавању у светлу културно/научно/цивилизацијског осавремењавања, потенцира *доживљај* као релевантан чинилац у комуникацији која повезује пошљаоца, медијатора и примаоца поруке.<sup>39</sup> Медијатори ни у ком случају нису били активни или пасивни учесници у култури, чије

<sup>36</sup> Током ратова, те процеса настанка и формално-правног утемељења нових држава на територији бивше СФРЈ, социо-културно су утемељене нове нације – Бошњаци и Црногорци. У оквиру ратних дејстава и етничког чишћења, демографски је престао да постоји српски корпус у деловима Хрватске и БиХ, што је за последицу имало и значајне измене у културном идентитету.

<sup>37</sup> Љ. Гавриловић, *Заустављено време: преобликовање традиционалне свакодневнице у континуирани празник*, Симпозијум са међународним учешћем „Традиционална естетска култура: свакодневље и празник“, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, Одсек за проучавање народа, Ниш 2006.

<sup>38</sup> Ђ. Пина (Giovanni Pinna), *Нематеријална баштина и музеји (Intangible Heritage and Museums)*, у: Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији, Музејско друштво Србије, Београд 2006, 18.

<sup>39</sup> B. Deloš, n. d., 129, 132-133.

постојање идентификују, већ најпре „спољни посматрачи“<sup>40</sup> најчешће тек у време када је она нестала или је трансформисана до непрепознатљивости. На другој страни, доживљај савременог конзумента умногоме одређује потпуна непартиципативност у форми и садржају културе о којој музејска поставка говори. Следствено томе, комуникационе препреке које се каскадно умножавају – транспоновањем значења од стваралаца, преко посматрача/тумача до потпуног лаика – унеколико се могу превазићи уколико се у артифицијелности експозиције претпоставе два модела на основу којих се култура исказује – прокламовани *mainstream*, у функцији жељеног модела, и свакодневни, функционални модел понашања. Значај модела читава се у чињеници да подвајање на митологизовани, стереотипно-предрасудни значењски простор и, на другој страни, реалну егзистенцију постоји у свакој заједници. Вредносни ставови свих „заинтересованих“ у културним трансакцијама, према томе, уважавају постојање *јавног* и *приватног* у функцији симболичког и реалног простора, што умногоме обликује њихов доживљај.

## Приватно и јавно

Концепција излагања сталне поставке ЕМ наводи посетиоце да започну обилазак од етаже која значењски јасно указује на основну идеју српске саборности, па су народни костими – ношње које се могу сврстати у „свечани образац одевања“ – изложени у складу са чињеницом да су постојање и квалитет орнаменталних композиција на ношњама најчешће сразмерни јавној употреби током друштвених окупљања и ритуала током којих је, између осталог, обављана симболичка размена невербалних порука о друштвеном, тј. професионалном и материјалном статусу припадника заједнице. Дистинктивни елементи изложене српске народне ношње тако постају значајни у контексту експографског утемељења јавног – жељеног модела, који се користио у комуникационим трансакцијама *ми* – *они*, при чему категорија *они* варира од припадника исте заједнице, преко хетерогених заједница српског *етницитета*, до припадника различитих етничких и конфесионалних заједница у мултикултурним срединама. С обзиром на то да се на сталној поставци ЕМ излаже аутентични (или реконструкције по оригиналу) репрезентативни материјал који одговара идејно-концепцијском моделу саборности, очигледно је да се у комуникацији умножавају значења. Мислим да би због тога требало указати на то да репрезентативност материјала умногоме зависи од става онога ко их „предлаже“ у таквој функцији. Репрезентативно се, у том светлу, као и однос према *Јупитеру/Јанусу*, може посматрати као лични став „предлагача“, променљив у односу на угао гледања и степен доступности релевантних чињеница. У том

---

<sup>40</sup> 3. Ивановић, *Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације*, у: Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 128-129, 133.

светлу би друга концепција и реализација могле значајно да промене став конзумента у односу на понуђени садржај.

Употреба у ритуализованим ситуацијама, које се могу разлагати на слојеве у симболичкој комуникацији званичне побожности, приватне побожности, друштвених и друштвено-економских „трансакција“, указује на основну идеју за концепцију сталне поставке ЕМ, подижући значење свечаних ношњи у контекст ритуализованих ситуација (ношње као својеврсни предмети у култу?), које су биле део обичајне праксе у традиционалној култури српских заједница. Знајући да су неизоставни део обликовања и украшавања народних костима сачињавали индивидуално умеће и материјалне могућности сваког посебног „ствараоца“, јасно је да свака појединачна ношња може представљати статусни симбол за чланове заједнице у којој се употребљава. Посматрајући друштвена окупљања у светлу ритуализованих ситуација *годишњег обичајног циклуса и животног циклуса*, такве ношње су биле и у функцији поштовања тзв. *светог времена и простора* које, као репрезенти традиционалног културног обрасца, деле припадници сеоских заједница.

Средишњи део поставке означио бих као лимитрофни простор у коме се, на једној страни, указује на *приватни социо-културни простор*, у оквиру кога су обављане свакодневне активности током настанка, прераде сировине и израде текстилних предмета за различиту употребу, а на другој страни – излажу репрезентативни предмети који су исказивали материјално благостање, статус, а потом, не мање значајно, и етничку и конфесионалну припадност власника. Значењски, у комуникацији са посетиоцима, ова етажа функционише као комуникациони медијум који би требало да повеже различите обрасце путем којих се култура исказује у својој општости. Радни процеси и средства за прераду текстилних влакана у функцији су доживљаја *свакодневног – приватног модела егзистенције*. На другој страни су крајњи текстилни производи, који су диференцирани на основу начина израде, орнамената и орнаменталних композиција, означавајући на тај начин статус, економско благостање, конфесионалну и етничку припадност у функцији исказивања жељеног идентитета. На тај начин, текстилно покућство и предмети за даривање у друштвеној и жртвеној размени, као и текстилне израђевине – својеврсни репрезенти фолклорне примењене уметности, симболички комуницирају у функцији невербалних порука у *јавном симболичко-комуникационом простору*.

Привредни живот у оквиру заједнице, тј. музејски предмети као репрезенти стандардизованих справа и алатки које су биле у функцији оперативних модела за обављање свакодневних дужности у сеоским условима, обликовани су према потребама традиционално „затворених“ аутархичних привредних делатности које су реализоване у оквирима сваког појединачног домаћинства. У припреми експозиције, избор таквих предмета првенствено зависи од процента „опште употребљивости“, као показатеља за распрострањеност која треба да укаже на функционално обликовање, према коме се привредне алатке и справе усавршавају и постепено унификују до ултимативне употребне вредности за све кориснике одређеног антропо-

географског простора. Друштвена вредност таквих предмета највише зависи од начина употребе, а мање је оријентисана ка симболичкој комуникацији, која се као мисаони процес може посматрати у светлу *нематеријалне баштине*.

## Експографски искази

Физички раздвојене сегменте сталне поставке ЕМ, који говоре о ношњама, текстилној радиности и привреди – као кондензованим целинама у функцији исказивања целокупности традиционалне културе, требало би да повезује значењска нит на основу које се превладава просторно-временски *intermezzo* физичког преласка из једне у другу изложбену етажу. У том светлу посматрано, експолошки усаглашени обрасци треба да покажу културно јединство јавног/жељеног/прокламованог модела са приватним/реалним/постојећим моделом у култури. У крајњем циљаном исходу, публика би требало да комуникационо „усвоји“ временско-просторно одређење српског културног простора.

У експографски ритуализованом простору прве етаже, циљани доживљај јавног – жељеног модела егзистенције указује на корпоративно утемељен српски идентитет. На основу фолклорне „униформе“ – народног костима као костимографије постављене у простор сценографски потенцираног *светосавског православља* – јасна је порука о митологизацији етничке и конфесионалне „припадности“. Међутим, већ у средишњем делу поставке преплићу се и на више начина подвајају значењски модели. Експографски гледано, значењски код транспарентно исказаног социо-културног јединства прераста у дистинктивно одређене односе „аутохтоног“ српског идентитета према прабалканским културним слојевима и њиховим равноправним баштиничима – носиоцима свих потоњих културних идентитета. По вертикалној оси уочена „раслојавања“ умножавају се на основу значења културних прожимања и преузимања из вековима доминирајућих центара оријенталног и средњоевропског културног круга.

Трећа етажа показује свакодневни живот, који је – у функцији егзистенцијалног модела – условљен климатским, геолошким и педолошким карактеристикама антропогеографског простора. Све заједнице које коегзистирају у истим условима реагују технолошки подједнако на природно окружење, а то указује и на чињенице о функционално сличном усавршавању употребних елемената материјалне културе. У комуникационој размени такви критеријуми функционалности указују на супротна значења у односу на почетну идеју *саборности* и *митологизираних самосвојности*. Тако исказана порука превладава контекстуализацију простора у оквиру приказивања *домаћих култова* из годишњег обичајног циклуса. Штавише, у најшире постављеном контексту, може се говорити о иницијализацији идеје културне глобализације, а односи у значењском континууму сталне поставке исказују се према следећим паровима: *почетна експографска етажа – завршна*



*експографска етажа :: јавно/жељено – приватно/реално :: културна пурификација – глобализација.*

## Закључак

Уколико се стална поставка у ЕМ посматра као доказ за претпостављену „народну културу“ у времену и простору, можда би се о начину на који би поставка требало да комуницира са посетиоцима могло говорити као о трансформацији која функционише по принципима *rite de passage*. Почетни значењски синдром идејне *саборности*, на основу средишњег лиминалног простора вишеструке припадности прераста у својеврсну негацију. Сматрам да је значајно навести да таква трансформација, у било ком од могућих „сценарија“ – мимо жеља аутора изложбе, ненамерни пропуст, акцидентално, и слично, говори о постојању значењски аморфизованог синдрома *народне културе* и комуникационе подвојености, која и омогућава „прелазак“ из једног спознајно-вредносног става у други. Исто тако, вишезначност експографске употребе потенцира самостално значење било ког од предмета који су у процесу културне реконтекстуализације постали музеалије, и на тај начин, у оквирима симболичке комуникације доспели на виши ниво сведочанства културе. Свеобухватност значења изложбене поставке, која се укрштају и раздвајају по разним параметрима, препознаје се и на основу рецентног значења *експоната* који представљају део *музејског симболичког простора* – по својој *светости* издвојеног из простора *световног* – који припада свакодневици живота конзумента изложбе.

**Marko Stojanović**

## **Ethnographic Museum Exposition as a Function of Communication Process**

**- an Example of the Permanent Exposition in the Ethnographic Museum in Belgrade**

|  |
|--|
| <i>Key words:</i> museum science, exposition, communication channel, cultural mediator, artifacts, public and private cultural space |
|--|

Research about the meanings of the permanent exposition in the Ethnographic museum in Belgrade, which communication-wise points to the individual cultural projects as a function of incorporating and establishing specific viewpoints into one's own cultural system. Within developments of museum logy science, which resulted as a recent museum exposition, can be seen the ways and byways of the *pre-memocentric expographic model*.

Three floors where the exposition was placed indicate multi-layered ideationally-conceptual syndrome, which – based on specific and inadvertent messages – point to several segments in real and symbolic space for communication between exposition's author and consumers. As a function of cultural mediators, authors present objects which represent *public communication space* as opposed to the objects from the *private communication space*. Such approach points to the functional-symbolic reality of two models – proclaimed mainstream as a function of wanted model and everyday functional model of conduct. That way semantic premise is underlined, which in each community separates communication channels into mythologized stereotyped and prejudiced semantic space and realistic existence.

**Maria Koumarianou**

Departement of Social Anthropology  
Aegean University, Lesbos  
koumarianou@yahoo.com

## **Cursed Sites and Cursed Practices. Treasure Hunting at Haunted Places.**

### **A Case Study from Greece**

The aim of this paper is to explain why such a widespread practice as treasure hunting is related to narratives of cursed and haunted places. The reasons are many: a) the intermingling of official and folk religious elements in Orthodox Christian tradition that also serves the Greek nationalistic idea of continuity from Antiquity, b) the existence of evil spirits gives sufficient justification to despair, failure and ill health, by aligning otherness with misfortune, c) such narratives constitute patterns of behaviour, as they offer the terms for comprehensive oral dialogue between notions of good and evil, religious beliefs and scepticism .

*Key words:* Treasure haunting, evil spirits, devil, black men, pig, haunted discourse, narrativity.

### **Introduction**

As an expression of artistic oral discourse, traditions constitute a large part of folk creativity. Their main interest lies in the fact that their narratives are based mostly on supernatural powers and on the way humans conceive the visible and the invisible. Nevertheless, traditions seem to embody a share of truth, as they lie between reality and unreality.

The magical thought characteristic of such stories is inexplicable, at least for the rational researcher. The issue raised is whether the elements involved are the product of the over-fertile imagination of the narrator's poetic capacity, or whether they have a basis in reality.

In most such narrations, when there is reference to a place and its past there is likely to be a ghost story lurking in the background, ready for anyone who will listen. Furthermore, tortured souls, victims of cruel crimes, mysterious black men determined to leave their mark on the living, animals, deformed creatures and evil spirits, are all components of such stories. There are also plenty of accounts of people who have been shocked into believing in the existence of evil spirits by the appearance of such things. And there are others who, although non-believers, flock to hear these tales and to share in the experience. But tales of supernatural occurrences multiply. The evidence is the plethora of related TV documentaries and books about them. Sometimes a rational explanation is enough, other times it simply cannot be found.

During my fieldwork, I noticed that some stories are strikingly similar and have become very much like the modern urban myth, perhaps because they have been passed from person to person so many times over the years. When such a story is told, it is almost always told as something that happened to a friend of a friend, or a relative of a friend, taking place in the town in which the story is being told. The same story will undoubtedly have been told by somebody connected to the storyteller.

Current scientific interest in narratives about cursed treasures does not concern their collection and compilation, but rather an interpretative approach to their construction, their means of transmission, their degree of acceptability as well as the function of new “traditions”.

The aim of this paper is to consider evil spirits in a broad social framework regarding treasure-hunting, to analyse how these reflect particular religious representations and to explain their social role in modern Greek society.

The paper is organized in three major sections, each of which approaches the problem from a different angle and with reference to a different set of data. The first part concentrates on information gathered during fieldwork and pays attention to the common competitive narrative framing devices used in stories about both treasures and evil supernatural beings. The second part presents practices of controlling demonic spirits according to culturally specific notions of time, space, gender, number, and aesthetics. The third part is an anthropological explanation of how supernatural figures mingle with Orthodoxy in religious syncretism. The fourth part constitutes an analysis based on haunted-places discourse and its social function.

The case study is of clandestine treasure hunting, a widespread practice in Eastern Macedonia, Greece. Numerous amateur hunters try to locate hidden or lost treasures, mainly gold coins concealed by Turks before they left Greece under the terms of the Compulsory Exchange of Populations, which took place after the Treaty of Lausanne, in 1923.

## The place and the people

Home anthropology is a burning issue in today's ethnological studies. The main problem the researcher encounters is whether he can remain objective and keep an appropriate distance from a community of which he is a member. Many recent studies<sup>1</sup> have demonstrated that the researcher studying a community in his capacity as an indigene can produce excellent results.

The most efficient way to gather raw material is what is called participant observation. This means that the researcher must stay for a certain period within the community he is studying, in order to observe, to note down, to talk and to feel relations and attitudes concerning the research in question. In this way, time becomes the most significant parameter in establishing relations based on mutual trust and confidence

The specific field research covered a vast area from Thrace (borders with Turkey and Bulgaria) to Florina and Epirus (borders with former Yugoslavia and Albania) from June 2003 to December 2005. This presentation is only a part of it and concerns only the district of Paggaio.

The district of Paggaio, where this fieldwork took place, is situated in the prefecture of Kavala in Northern Greece. It lies approximately 170 km. east of Thessaloniki, the capital city of Greek Macedonia. According to the latest census, the province has about 40,000 inhabitants, a figure that swells considerably during holiday times. The population has been shrinking due to unemployment, as has the population of most rural areas in Greece. The province is divided geomorphologically into two parts; the lowlands along the coast of the Aegean Sea and the rocky highland interior defined by the mountain range of Paggaio (approx. 2,000 m. a.s.l.). The main town is Pravi (current name Eleftheroupoli) with 3,500 inhabitants.

Mount Paggaio was once famed for its gold mines. They reached the peak of their productivity, amounting to 1.000 talents, the equivalent of 3 million euros a year, during the reign of King Philip II of Macedonia, who conquered the area and exploited the mines in order to finance his military expedition against the Persian Empire. Mining still takes place on a limited scale, as there are still small deposits of gold and silver.

According to the linguists, the word Paggaio derives from the Phoenician word *PAGA*, meaning link, as the mount range constitutes a link between the highlands of Bulgaria and Mount Orvilos that ends at the Aegean Sea.

There is also the widespread belief that Paggaio is a compound word formed from *Pan* (all) and *Gaia* (land), meaning "the land of everything". This explanation is due to the precious metals that once abounded in the area. The etymol-

---

<sup>1</sup> El. Alexakis, *Identity and otherness. Symbols, relationship and community in Greece and the Balkans*, Dodoni, Athens 2001, 181-215 (in Greek). V.G. Nitsiakos, *Folklore compilation*, Odysseas, Athens 1997, 271-307 (in Greek).

ogy of the word and its history are sufficient, I think, to explain the proliferation of stories, legends and myths of lost or hidden treasures in this region.

The overwhelming majority of the inhabitants of the province are involved with agriculture. Emigration, mainly to Germany during the 1960s and 1970s, was a necessity. In recent years, many emigrants have returned and introduced a mode of life that could be found only in Athens or in big cities, established with funds earned abroad.

Pravi and the surrounding villages lie off the highway linking the capital of the prefecture, Kavala, with Thessaloniki. It is a place that combines the slow pace of urbanization with an intense adherence to tradition. Development has been tardy and the social face of the district has not altered significantly over the years. Pravi is also characterized by tight community bonds based on solidarity, mutual assistance and exchange of information. These are the main reasons why oral tradition and narrations still persist. Although education has assumed an important role and higher education has increased job opportunities, people still remain traditional in their way of living and thinking.

Most of the people in this study are originally Asia Minor Greeks, a population long established in that part of the Ottoman Empire now known as Turkey. It is impossible to understand the particular circumstances of the stories without reference to the history of the region of origin.

Asia Minor Greeks were uprooted as a consequence of the conflict of Greek and Turkish interests at a time when each country was being reshaped in the aftermath of the First World War and was establishing its present political boundaries. The outcome of the war between Greece and Turkey was the compulsory exchange of populations, an unprecedented measure stipulated by the Treaty of Lausanne (1923). Thus, over the next two years a further 1,500,000 Christians moved from Asia Minor and Thrace to settle in Greece, and about 350,000 Muslims were compelled to leave Greece to settle in Turkey.<sup>2</sup> Hopes for a speedy return were uppermost in their minds and at this time there was little reason to suspect that repatriation would not be possible.

### **Conditions of field research.**

Eastern Macedonia has a wealth of stories and legends of hidden Turkish treasures. Not surprisingly, it attracts a constant flow of treasure hunters from all over Greece and sometimes from the neighbouring countries. I contacted many of them, who allowed me to assist in clandestine excavations or to trace paths and marks carved on the rocks. Although these expeditions are shrouded with suspicion and secrecy, I managed to gain the confidence of many treasure hunters because I had been recommended by the administrator of the website *www.coinsmania.gr*, the

---

<sup>2</sup> R. Hirschon, *Heirs of the Greek catastrophe*, Clarendon Press Oxford, 1989.

“official” meeting and information exchange point of the treasure hunters of Greece. The fact that I was a scientist, furthermore a woman, who carried out research and asked no questions about money they found, made many of them willing to answer my questions, although others tried to make me reveal information that they thought I was hiding.

Given the exploratory nature of this study, the data used were collected by a variety of techniques: the primary method was that of focused interviews. Both fixed answers and open-ended questions were used, allowing for both quantitative and qualitative analysis, thus enriching the research.<sup>3</sup> The paper relies heavily on the analysis of the interviewees’ qualitative answers. Following the approach of Csikszentmihalyi and Rochberg-Halton,<sup>4</sup> I grouped responses of similar reasoning in the same category. The data confirmed the existence of the widespread belief in haunted places, cursed treasures and exorcising practices.

The sample comprises 45 persons, both men and women. Table 1 shows sample composition according to gender and age, and Table 2 according to gender and education level.

**Table 1: Sample composition based on gender and age**

|          | Men | Women | Total |
|----------|-----|-------|-------|
| Under 35 | 4   | 2     | 6     |
| 35 to 55 | 15  | 3     | 18    |
| Over 56  | 17  | 4     | 21    |
| Total    | 36  | 9     | 45    |

**Table 2: Sample composition based on gender and educational level**

|                      | Men | Women | Total |
|----------------------|-----|-------|-------|
| Primary school       | 5   | 3     | 8     |
| Obligatory education | 7   | 3     | 10    |
| High school          | 22  | 3     | 25    |
| University           | 2   | -     | 2     |
| Total                | 36  | 9     | 45    |

<sup>3</sup> J. Zeisel, *Inquiry by Design: Tools for Environment-behavior Research*, Cambridge, Cambridge University Press 1991.

<sup>4</sup> M. Csikszentmihalyi & Rochberg-Halton, E., *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

I also engaged myself in participant observation and documented visual observations with photographs. I looked at the existing bibliography and I solicited data from the Municipal Library of Pravi and the Hellenic Folklore Research Center of the Academy of Athens.

## Treasures and Greek legislation

According to the *Vassilika*, the Byzantine set of laws (entry, Enc. Larousse, vol 10), a *treasure* (Gr. *θησαυρός*) is “*money put aside and neglected*”. Today, when we talk about treasures, we imply mainly a hoard of coins, regardless of metal, value and date of production.

According to the Greek legislation, coin finds dating before 1453 (the Fall of Constantinople) are considered antiquities and part of the Greek heritage, and belong entirely to the Greek State (Official Gazette, no. 153/28 June 2002/vol. 1, art. 7). Whoever tries to steal, hide or sell part of them is considered an illicit dealer in antiquities and has to face the legal consequences of his actions. This is an axiom for all treasure hunters, who avoid even telling whether they have found something ancient or not. The treasures dealt with in this study date from the period between 1800 and after the Second World War. They consist mainly of:

- a) Turkish gold coins dating from before the period of the Greek War of Independence (1821) until 1912, when northern Greece was incorporated in the Greek State. It is mainly money gathered by tax collectors on behalf of the Turks, stolen by rebels and hidden in many places. The chief rebels used to carve marks on the rocks or to draw sketches. According to legends, they slew the diggers, so that they could not reveal the secret place where the hoard was concealed. That is why most of these treasures are considered cursed, as the slain person's blood asks for revenge.
- b) Hidden money and jewellery belonging to Turks compelled to abandon Greek territory and move to Turkey, after the signing of the Treaty of Lausanne (1923). These items are mainly hidden inside their former houses (between the beams, under the wall, in the chimney), as the owners thought they would be able to come back one day, either to retrieve their treasures or to resettle. These treasures are found quite by chance as old houses collapse, or when new occupants refurbish the houses, or because the former neighbours were acquainted with the situation and took the money before the owner or the heirs come back. The majority of them are considered spellbound with terrible curses that only entitled persons can unbind.
- c) Hidden money from the period when the Bulgarians occupied eastern Thrace and Macedonia during the First and mainly the Second World War (1941-1943), as German allies. These treasures consist mainly of looted items wittingly hidden. Bulgarian codes have not been deciphered yet.
- d) During the German Occupation, the Jewish community of Northern Greece was virtually exterminated. Before the Jews were taken to the concentration camps,



most of them managed to hide their valuables, binding them with terrible curses. These treasures are to be avoided, as they may even cause the death of the seeker.

Presented here are the results of research in the district of Paggaio in the prefecture of Kavala. The research focuses on “cursed” treasures dating from the period of the compulsory exchange of populations, that is 1923-1925.

## **Treasure hunting**

Hunting for lost treasure has always fascinated people. Well known is the myth of Eldorado, the intriguing land of gold, which lured many into the quest for a chimaera. If treasure hunters in Greece were to choose a symbol of hope and wealth, a good-look charm, this would surely be the cornucopia, since ancient times a symbol of abundance and riches. And this because the widespread practice of seeking easy wealth is in reality an expensive and dangerous process. That is why treasure hunters try to eliminate risks of failure as much as possible. One way of achieving this is to have as much accurate information as possible.

“A serious hunter never relies on rumours or gossip. He must always be well informed and prepared. The best way to do so is by studying the history of the place where he is going to dig and by using an appropriate map. But mind not to buy all the rubbish circulating among the ignorant. There are many duplicates that have been altered in order to lead to the place where the treasure is located, but not to the exact spot. That means that the buyer has to appeal for help to the seller and consequently the seller will ask for a portion of the treasure. Real maps are very rare. They are usually stolen from monasteries or archives, or found by chance inside old books or furthermore are parts of diaries. I know people that have spent a whole fortune on a fake map, believing it was a real one.” Thanassis, 53, shop-owner

Another way to start research is to collaborate with other hunters and to crosscheck information and data. For instance, on excursions into the countryside many people come across marks carved on the rocks. Sometimes these are part of a puzzle that leads to a secret location. In order to verify their information, they exchange clues and data: in older times this was done orally, today in a more sophisticated way, such as through the treasure hunters’ “official” website [www.coinsmania.gr](http://www.coinsmania.gr).

Although concrete information is the best way to start investigations, numerous people told of dreams in which they were shown where a treasure, usually a hoard of gold coins, was buried.

In these dreams the person who reveals the treasure is a Black Man (Arapis).<sup>5</sup> Possibly the correlation of the treasure with the Black Man is based on the latter's origin from the East, which was always considered synonymous with wealth (Cf. The Three Magi with the gifts, Aladdin's lamp, etc.). Very often Black Men are confused in traditions with Turks or Saracen pirates.<sup>6</sup> The activity of the last in relation to the plundering of the islands and the coastal areas of the Mediterranean, and consequently the acquisition of riches and the dark skin ascribed to them as a basic characteristic, permitted the reciprocal borrowing of traits that make up similar types in folk imagination.

"I usually take ultra-violet photos in order to see if something wrong is going on. Have a look at this one! I think it is very obvious. The black man standing by the tree didn't exist in reality! Only with this camera was I able to capture him. He is the guardian of the treasure. A black man! ("enas arapis"). I am not supposed to tell anybody about this. But I trust you and as long as this black man stands there, I am not going to take the money. I have to find out how to unbind the spell!" Costas, 51, ex-sailor.

As we know, silence and secrecy are characteristics of communication with the divine or the devil, and often function as constraints, in order to secure the effectiveness of an act of communication with them. In the narrations the Black Man is presented as a devil, guardian or owner of the treasure, whose domain is trespassed upon by the invading treasure hunters. This entails the transcendence of boundaries, something which becomes threatening, if not hazardous, for the perpetrator. That is why certain rules must be observed, in the form of conditions whose violation is punished exemplarily. Sometimes again, revelation is part of the activity of certain malevolent spirits whose aim is to tempt and to harm men. I cite the following narration:

"I was about ten. One day I was with my elder brother and a friend in our father's workshop. My father is a shoemaker. I was squatting, listening to the old talk. Suddenly, a shadow appeared behind my brother and after a few seconds it took the form of my late grandfather, Christos. I welcomed him, although the others seemed shocked at hearing me talking to nobody. You see, I was the only one who could hear and see him. Then, my grandfather told me that under the place where I was squatting he had buried gold coins. As you can easily realize, neither my father nor my brother believed my story, but as I kept on insisting they finally decided to dig at the spot I pinpointed. Furthermore, they asked a local medium to come and assist. They promised him a high reward, in order not to reveal the secret. They dug for two hours and found nothing except a broken pot. During all this time my

---

<sup>5</sup> N. Politis, *Traditions*, vol. 1,2 Grammata, Athens, 1904, 230 (in Greek). G.Megas, *Issues of Greek Folklore*, Athens 1975, 105 (in Greek).

<sup>6</sup> St. Imellos, *On folklore*, vol A', Athens 1988, 108 (in Greek).

grandfather was present, although invisible to the rest of the people. My father, really upset, told me to ask my grandfather again about the place. But when I raised my eyes towards him, and before articulating a word, he turned into a black figure with red eyes. I screamed in terror and the medium understood that it was an evil spirit disguised as my grandfather. He started reciting incantations and the Creed. The black man made a terrible sound and disappeared. The sound was heard by everyone. It was the Devil who wanted to tempt us all.” Dimitris, 47, confectioner.

In most cases the only condition for claiming possession of this treasure was to find the exact spot and to excavate it without telling anyone. If even a word is spoken regarding these treasures, they immediately turn to ash. That no such treasures have ever been recovered may be testament in itself to the rapidity with which even only potential miracles become public knowledge.

“We were very unlucky because my wife, who insisted on coming with us, got scared, screamed, and the treasure turned into ashes. I’ll never take her with us again.” Lakis, 39, farmer.

Another condition is associated with the sacrifice of an animal or with the donation of part of the treasure for charity. Usually the treasure hunters fail to keep one of these conditions or forget a detail, and as a result they gain nothing or, as is believed, the treasure turns to ash or coal.<sup>7</sup> In a traditional society based on the exchange economy, reciprocal honouring of promises and slow development, the host of conditions and restrictions makes the conquest of a new domain or change almost unfeasible.

## Places where treasures are hidden and *genii loci*

Treasures, coins and so on, are usually hidden in places that remain inalterable over the years, such as chapels, crevices in rock, streams, caves, etc.<sup>8</sup> These places are usually marked with signs that are sometimes transferred to paper. Very often these marks are apotropaic or warn of the danger involved if somebody attempts to trespass.

“I was looking for loot buried by the Bulgarians. I had a map with me, which indicated the right point. It was of a Bulgarian whose father was in the occupation army that had made the looting. It consisted mainly of jewels taken from executed civilians. The place was in a cave, hidden behind a small waterfall. We managed to get to the entrance of the cave. One of our trackers realized there were strange

<sup>7</sup> D. Damianou, *Folklore narrations*, Society for the Cytheran Studies, 2005, 184 (in Greek).

<sup>8</sup> Ch. Stewart, *Demons and the Devil*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991, 151.

marks at the entrance. There was the depiction of a heart and of two parallel lines with a spot between them. I was not familiar with such marks, but my Bulgarian friend scared me by telling that these were marks of hidden traps and spellbound money. I didn't believe him of course. But I entered the cave second. When the tracker entered first, the roof collapsed and hurt him. He had accidentally stepped on the trap lever and activated it. We took him with us and made him swear he wouldn't say anything. A week later, the Bulgarian was run down by a car, the tracker's father died and I lost my job. Not long after, my car was seriously damaged. Although I know now the exact place of the treasure, I don't think I'll go there again." Sakis, 39, private employee.

The fact that most treasures are hidden outside the safe bounds of the community and that their discovery demands secrecy and activity in nocturnal hours, very often links these places with the existence of evil spirits.

These usually appear at, and seem to reside in, outlying places, such as caves, wells, springs, water sources and rivers where treasures are likely to be hidden. Demons and phantoms intermingle, borrowing formal features from one another, expressing or representing values and powers. Moreover, most of them involve death, either directly or by prediction, and this function seems consistent with their identity as emissaries of the Devil.

"It was about five years ago when this incident happened to me. You know that in our town (Pravi) there were many Turkish families that were obliged to abandon the place after 1922. But believing they would come back one day, they took their time to hide in secret places all those valuables they were afraid to carry. These places could be wells, walls, mills, holes in the ground, etc. Among them there was the family of Barut. My late father knew him very well, for he had been employed at Barut's mill as a worker. Ishmael Barut was powerful and quite rich, as they said. Before leaving, for they feared for their life, Ishmael Barut told my father that he would hide a hoard of gold coins somewhere in the mill, for he was afraid thieves might attack them on their way to Turkey. My father was very honest and he never mentioned the fact to us – until before he died of course. But to be frank, I think he was a bit afraid of the Turk. You know these people deal with witchcraft, their religion has to do with magic and they know many curses to bind their money. Anyway, to make the long story short, five years ago, as I've already told you, a Turk came to our town and asked about where Barut's mills used to be. He had papers with him proving that he was the owner of the mill. His family name was Barut too. He came with a band of four other persons, who didn't look so good to me. I suppose he had come to pick up the money his grandfather had hidden. The rumours spread quickly and as I already knew where the mill used to stand, I decided to go there and dig with two friends. Thank God, a friend warned us that the coins

might be “read”, that means “cursed” (spellbound). That’s why I found, the night before Barut and his gang start digging, a medium who knew about spells, and he came with his Solomoniki. The mill was at the foot of a gorge. There was nothing left but a wall and part of the roof. The whole structure had collapsed over the years. We had a rhabdomancer (dowser) with us, who pinpointed a spot near the rock. It was very dark, there was nobody else there. The medium made a circle with a knife on the ground and told us not to step out of it. We were four altogether, including the dowser and the medium. The medium was convinced that the money was cursed. That’s why he started to read the Solomoniki, to protect us from the evil. My friend had his gun with him, in case Barut and his friends might come earlier. I forgot to tell you that I had a small Bible with me and my wife had made me drink a sip of holy water. You never know, anyway!

When I started digging at the spot the dowser had indicated, something strange happened. It was a calm night, not very cold. Suddenly a cold wind started to blow, sounds like screams were heard. And then a black, barking dog attacked us. We all said “Panagia mou” (“My Virgin Mary”), while I was reciting the Creed. My friend, the one with the gun, fired a shot. The dog disappeared with no trace of blood. The medium was pale and trembling. He continued the incantations. I kept on digging while the wind was becoming colder and colder. Finally, I heard a deep sound. My shovel had struck an iron chest. It was rusty and easy to open. Inside there was nothing but coal. I knew we shouldn’t have talked while digging. That’s why the gold was transformed into coal.

An hour later, we left the place. Would you like to know what happened to the others? My friend with the gun died 3 months later of pneumonia, so they said. In fact, it was the spell that killed him. The dowser disappeared from our village. It is said that the Turks killed him for having revealed the exact spot. As for me, I’m sane, but to be honest it was the Bible and the holy water that protected me.” Vassilis, 77 years old.

Demons have a preference for uninhabited space or abandoned places. Numerous accounts express the conception that evil spirits dwell in matter or in nature. Both cases apparently rest on the common assumption that there is an elemental *genius loci*<sup>9</sup> that requires a human sacrifice in recompense for allowing research. For instance, one outlying area of the village is said to contain precious lootings. Spirits are said to transport the lootings from place to place, to prevent these being found. Black Men (*Arapides*) act as servants and do most of the work.

---

<sup>9</sup> El. Alexakis, *A strange tradition of a dragon killing from Laconia*, Laografia 33, Athens 1985, 93-104 (in Greek).

Abandoned houses are also thought to have spirits, and one should make the sign of the cross if danger is anticipated.

“My vineyard is between Ofrynio and Galipsos. Next to mine, there is a smaller one with a cottage in the middle. There’s something wrong going on there, for late at night there is light in the window and voices are heard. The cottage is inhabited. I think it must be haunted”. Marika, 57, housewife.

Apart from black men, a host of anthropomorphic or zoomorphic creatures feature in the narratives. The Devil usually assumes the guise of an animal. It has a predilection for dogs and horses (fierce dogs with red eyes and white horses), although it may take the form of a reptile or a vulture.

However, the goat is the main metamorphosis of the Devil. That is why when things go awry, in case of illness or bad luck, it is said that “the Devil stuck in his tail”, insinuating a demonic intervention. Billy goats are one of the classic forms assumed by the Devil. The representation is supported in the New Testament as well as by the iconographic convention of representing the Devil with caprine features.<sup>10</sup> Goats are not always seen; sometimes only a bell is heard, as in the case of a young man.

“I knew something was wrong when we arrived at the place. I’d been told that it was haunted, but I didn’t believe them. Anyway, on my way there, I heard all the signs of the presence of the Devil: a dog barking and a bell ringing. Thank God I had a small Bible with me, and the most important, a cross made by the monks of Mount Athos. But I didn’t go further. I simply returned home. I’m still poor, but still safe.” Lefteris 29, farmer.

The pig is another animal associated with supernatural powers and treasures.<sup>11</sup> Symbol of fertility and uncontrolled strength, the pig has been linked with buried treasures and good luck. In particular, the linking of the sow with buried treasures should perhaps be sought in her fecundity, with large litters of piglets, combined with her significant place as a domesticated animal in farming societies. Stories about sows appearing suddenly, followed by their piglets, or about representations of the animal carved on the rocks are numerous. However, as the sow appears and disappears in a trice, it is impossible for anyone to follow her. Thus, she remains in a way a symbol of unattainable wealth.<sup>12</sup>

Since the pig lives in dirty conditions, it is very often associated with spiritual decadence and sin. The pig is mentioned as one of the forms the Devil takes in order to destroy man, and for this reason an encounter with it is believed to have

---

<sup>10</sup> Th. Provatakis, *The Devil in the Byzantine art*, Thessaloniki 1980, 240 (in Greek). Ch. Stewart, op. cit., 104.

<sup>11</sup> N. Politis, op. cit., 514-517.

<sup>12</sup> D. Damianou, op. cit., 192.

catastrophic consequences. Characteristic is the narration of Babis, the 63 year-old owner of a small factory:

“The story I am going to tell is true. I swear it. It happened to my brother-in-law some twenty years ago. We had information about gold hidden in an abandoned house outside Podochori. The place was deserted and the digging would be a piece of cake. Only we didn’t know the exact spot. It was almost midnight when we arrived there. It was pitch dark. We started looking for signs when my brother-in-law saw a hog plodding. He was sure the animal had escaped from a shed and he decided to take it with us. He followed the animal into the nearest forest, trying to catch it. When he entered among the trees, the hog attacked him. He fell down trying to escape. The hog bit him several times. My brother screamed, I came to his rescue, but when I arrived there the hog disappeared. We returned home, and for fifteen days he stayed in bed and sent his wife every evening to the church to order liturgies in order for him to recover. It was the Devil. I swear it. We should never go there and try to steal the gold!”

The threat of the sow, as well as of other creatures, creates prohibited zones in certain places, as the informants themselves found out. Some people take advantage of this common fear to steal, making possible witnesses believe that they might be some sort of devils.

Apart from haunted or cursed places, attacks attributed to evil spirits sometimes occur unexpectedly elsewhere. In numerous other cases, the spirits simply strike those who are in the wrong place at the wrong time. This may in itself be regarded as a general warning to people to stay within certain socially accepted temporal and spatial boundaries.

“Our neighbour lost his voice one night, when he went out very late. We understood he stopped at a crossroad to rest, and there he was attacked by demons.” Heleni and Maria, 61 and 63, pensioners.

Another informant was beaten up by demonic forces when he went to dig for treasure. He returned in a state of shock and did not utter a word for a whole month. After he recovered he never wanted to narrate his adventure. One should not speak, he said, because the demons might steal one’s voice.

Another story is told of a man who agreed to dig in a graveyard. He said that while digging he felt that someone had grabbed hold of him by the leg. He panicked and tried to run, but he froze, unable to move.

## Counter and protection measures

Talismans, symbols, incantations or sayings, amulets and guns, small Bibles and holy water are all used as apotropaic measures considered efficacious against the Devil.<sup>13</sup>

Sometimes apparently inoffensive places are bound with terrible curses, as a means of keeping trespassers away. It is said, for instance, that at Kipia, a small settlement of 150 inhabitants, a Turk had been murdered in order to reveal where he kept his money. When his wife came home and saw her husband's slaughtered body, she cursed the villagers and fled. The money is still buried but no one dares to approach the rather peaceful orchard in which the couple's house used to stand. The old woman in the village who narrated this event to me claimed to "remember" them, as if she had been present. Someone who knew how to read the Solomoniki (a magical text that enables one to assemble and command demons) tried many times to dig in the yard, but he was always attacked by demons.

"This site is cursed and I've no idea how to make the demons depart. Even priests are afraid to go there, and many times we listen to chains rattling or screams coming from the old house. Only a bishop who knows more can exorcise the demons with the right words and command them to leave." Eleni, 83.

Language is an absolute and powerful weapon against the evil spirits and forms an important model for incantations. Often the force of incantation is not to make the demon depart, but rather to make it reveal its name or its secret, thus surrendering itself to the control of the sorcerer.<sup>14</sup>

There are also many stories about treasures buried by rebels or plunderers in caves. Many treasure hunters look for these treasures, some of which are very valuable. But a lot of them also believe that precautions should be taken, as witnesses to the burying were murdered to prevent them revealing the place. Their blood asks for revenge and their soul prowls near the cave. In order to take the treasure without succumbing to a disaster, one must scatter ashes all around the place the night before, and the next morning one must sacrifice the creature whose footprints have been left on the ash. In this way the soul of the murder victim will be pacified.<sup>15</sup>

However gory they may sound, there are rumours about people who vanished mysteriously after a night out, as they had accidentally stepped on the ash. I have been told that in most cases cocks, cats, dogs or other domestic animals have been sacrificed instead to "the gold fever".

---

<sup>13</sup> N. Politis, op.cit., 503.

<sup>14</sup> Ch. Stewart, op. cit., 214.

<sup>15</sup> I. Baibakis, *Lost treasures in Greece*, Archetypo, Thessaloniki, 2005, 63-65 (in Greek).



Nevertheless, the best way to deal with cursed or haunted places is witchcraft. No matter how backward it may seem, witchcraft is believed to endow the individual with specific powers.

A controversial issue is the person of the sorcerer. The witch, who in most cases holds the ambivalent role of being both a member and an enemy of a given community, is represented by an image that is itself informed by various sorts of symbolic inversion. Many wizards are said to be Jews. Jews are particularly welcome when they have to deal with the supernatural. As they have not been baptized, they can be either especially vulnerable to assault by demons or in particular connivance with them.<sup>16</sup> Thus, we must not focus only on the witch or on witchcraft, but to situate these phenomena in the wider context of moral concepts.

## Demonology within a Social and Religious framework

In my capacity as an anthropologist and not as an expert on analysing theological matters, I shall attempt to make clear how the existence of devils and spirits fits into the Orthodox Christian set of beliefs.

In order to understand cursed and haunted places as well as the existence of spirits and demons, it is important to mention Greek society's notions of space and place.

In Greek cosmology, space consists of two opposed and clearly divided entities: inside and outside. The same dualistic conception governs the domain of religion. The Orthodox Christian moral world emerges as a battlefield in which Good struggles against Evil. The human position is between good and evil.<sup>17</sup> As a reflection of this continuous struggle, space presents the same dichotomy, being divided into two distinct worlds: The well known, sanctified space of the human settlement where the presence of God is marked by the construction of a church in the middle of it. The unknown, dangerous space inhabited by evil spirits and demons, where appropriate protection is needed.

Human settlements constitute ringed entities encircled by a protective force. The circle is evidently very deeply rooted in Greek culture.<sup>18</sup> Its apotropaic power derives from the way in which it creates two distinct spaces: the interior corresponds to inhabited, sanctified space, while the area outside is conceded to the demons that bear misfortune and disease.<sup>19</sup> This is the reason why treasure-hunters usually etch a circle into the ground around themselves using a black-handled. In-

---

<sup>16</sup> R. Blum and Blum E., *The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Archetypo, Thessaloniki, 2005 (*"The dangerous hour"*, translated from the English by Argyro Patsou-Veloudou) (in Greek).

<sup>17</sup> J. Campbell, *Honour, Family and Patronage*, Clarendon, Oxford 1964, 332.

<sup>18</sup> Ph. Lagopoulos, *The sky over the earth*, Odysseas, Athens 2003 (in Greek).

<sup>19</sup> Ch. Stewart, op. cit., 167.

side this circle one should carve the sign of the cross. This action effectively creates a replica of the ringed village with its central church.<sup>20</sup>

Just as there is variety of spatial locations, there are variables also conveying the meaning of social outsiders<sup>21</sup> to explain why the concept of Black Men is so popular with treasure hunters.

The Black Man is connected with the myth of the foreigner/stranger (Gr. *xenos*) (Turk, Saracen, Algerian). Most times this foreigner/stranger has harmful designs on the whole: well known are tales of pirates attacking and plundering coastal areas. Other “foreign” figures, such as that of the Jew or the sorcerer, play the same role. In these cases they are individuals belonging to the community, but who are regarded with suspicion and fear, particularly because they are different and have special abilities. Fear and distrust of such individuals, but at the same time respect for their powers, spatially situates these two categories of persons among those who are in an intermediate state: among “ours” who, however, are socially “from elsewhere”.

As far as the Orthodox Church’s view is concerned, the imagery of the Devil was formulated in the patristic period, before the Schism. The Greek popular traditions seem to have influenced the Church view. Apparently, the particular imagery of the Devil made perfect sense to the Greeks, after their conversion to Christianity, on the basis of existing concepts. In Classical Greek tradition there were evil spirits of the sheepfold and chthonic deities such as Pan, the Satyrs and the Sileni. This is perhaps the reason why certain diabolical features, such as goat horns and feet, were mentioned in the New Testament. Meanwhile, the satyrs that were drawn upon in the construction of the Devil continued to form part of everyday local belief throughout the Greek-speaking world. These same creatures that funded the Greek conception of the Devil similarly borrowed their characteristics to spirits and demons.<sup>22</sup>

Furthermore, for Greek folklorists of the previous century, who tried to build up national consciousness based on the continuity of cultural tradition, both Christian and pagan elements, even though opposed, were regarded as indicators of Greek identity. Paradoxically, the existence of such spirits speaks for a cultural identity that links Greeks with their ancient ancestors but on the other hand contradicts a fully Christian identity.

But what is the meaning of the diverse forms these demons assume? Apart from the symbolic values of certain animals (goat, wolf),<sup>23</sup> these horrific, zoomorphic compositions characterize *monstrosity*. The monstrous is whatever the society considers to be strange, suspicious or non-aesthetic. In other words, they are

---

<sup>20</sup> Ph. Lagopoulos, *op.cit.*, 171

<sup>21</sup> J. Campbell, *op. cit.*, 316. M. Herzfeld, *On the Ethnography of “prejudice” in an Exclusive Community*, *Ethnic Groups* 2, 1980a, 283-305.

<sup>22</sup> Ch. Stewart, *op. cit.*, 149.

<sup>23</sup> K. Matzouranis, *Traditions of Kynouria*, *Laografia* 4, Athens 1913, 470 (in Greek).

representations of Otherness. The monstrous creatures are “not us”. Their images align misfortune with the misshapen. This antithetical imagery makes perfect sense once it is considered that health, successful marriage, good fortune come from God. In daily life these values are protected by the Christian holy figures, themselves representations of human ideals.<sup>24</sup>

As my informants strongly insisted that these events and effects were felt in practice, in reality, the important point is that supernatural powers are experienced as real if one believes. The reason to believe or not is the way in which individuals cope with the difficulties and contradictions of everyday life. In such social environments where an individual feels omnipotent within the confines of the community, since his social environment itself supports his decisions and reduces the consequences of his mistakes, this same individual outside his social boundaries and with a limited field of influence, seeks in extraneous factors the causes of his misjudgement, his misfortune or his failure. When objectives and positive ideals are not achieved or situations of suffering and ill health occur, misfortune may be attributable to the intervention of external evil powers. If the technological advances removed the evil spirits from the surface level of daily discourse, the ideological space they have occupied for so long would suddenly cease to exist and must be replaced by something different.

On the other hand, scepticism about the effectiveness and hence the real threat of such malevolent forces began to overtake fear. While the Church authorities fulminate against sorcery or witchcraft as enemies of God, the law makers and enforcers have gradually come to the conclusion that there is no connection between misfortune and evil spirits of witchcraft, as believed in past years, and that the practice of witchcraft itself, could not cause physical harm or death.

## **Haunted discourse and narrativity, and its social role**

The district of Paggaio combines a tardy pace of urbanization with rural, traditional structures. Thus, development is slow and the social physiognomy of the place has changed little over time.

In such a space, the social groups display more or less similar social characteristics, so that the narrations refer to common experiences. Furthermore, this space and way of life ensures a continuity through time, to the extent that it constitutes the same frame of reference for about one hundred years. This space also facilitates the development of interpersonal relations, which in their turn facilitate the gathering of information.

In the course of my research, seeking people who would tell me of their encounters with the supernatural, I ascertained a great difference in the way in which the issue was confronted by males and females, as well as differences related to educational level and age.

---

<sup>24</sup> Ch. Stewart, *op. cit.*, 249.

One would expect the “educated”, that is those with a university degree or even a high school certificate, to consider these tales fanciful and figments of the imagination. However, among the 27 individuals I interviewed in this category, only 4 gave a negative reply to the question: “Do you believe in the existence of spirits and cursed treasures?” My impression is that their degree or certificate was no more than a status symbol among their fellow villagers. The villagers feel the same uncertainty and lack of control over aspects of their life as their grandparents did. The existence and activities of such malevolent beings are sufficient and even necessary to justify loss and pain, despair and misfortune.

As far as gender is concerned, females had an attitude of credulity towards the content of the stories and they were more willing to speak about them. Furthermore, when present at interviews with males they accepted completely what their husbands’ recounted. On the other hand, the distance from the narrations could be detected in vague expressions, imprecise definitions of time and place, and in the female narrator’s limited affinity with the events being told: “I wasn’t there, but the man who told me is reliable” (Bennet 1996).

The men were less sceptical. Indeed, there were some who willingly told tales that included supernatural creatures, but without insisting particularly on whether their narration sounded plausible or not. In fact, many of them were convinced of the truth of the events and, as they said to me,

“If you believe in God, you believe in the Devil. God exists to fight against Evil”.

The villagers aspire to modernity and accordingly show a reverence for rational, scientific explanation. They are acutely aware that beliefs in evil spirits and demons are seen as signs of backwardness. For fear of appearing so to me, sometimes explicitly and sometimes through the narration they defined themselves and rejected part or all of their tale:

“There might have been evil spirits in the old days. Then people believed in them a lot and were afraid of them. Today there is nothing. Nor does one die because of them”.

On the other hand, when the story they were telling referred to experiences of close relatives, then they were far more willing to accept the existence of the supernatural element. It is worth noting that those who wanted to confirm the truth of the events used as evidence the behaviour of animals, usually of a dog, implying that their acute sensitivity made them recipients of supernatural stimuli.

In general, these tales were told after supper, when the family, friends and neighbours gathered around the table to exchange the day’s news. I was assured that these stories were one of the favourite subjects for narrating and listening to, especially because they concerned members of the community.

I was interested not only in the existence or not of the supernatural in everyday life, but also in how the participants had experienced it, how they assessed it today, what they reject, what they silence, in the final analysis, how they interpret it.

The analysis of the narrations characterized by conflicts or secrets underlines a common constituent quality: their dynamic character. The subject participates dynamically in their reconstruction, either in order to reject certain elements that are considered implausible, or to fill in a gap.

However, the narration does not exist without commentary. Without narration and commentary all the objects, the people, the events would remain “mute”. In the context of family meals this conservation takes place “naturally”, through the comments, the narrations, the explanations. It emanates easily from the sociability of the participating persons, in such a way that the tales are repeated.

In most of the interviews I discerned a strong disposition for personal prestige through telling such stories, because this establishes the teller as a bearer of knowledge, experiences and constant values, within a world that is in a state of flux. Also, in cases where the experiences are personal, the narration is an opportunity for emphasizing the courage, the experience, the cunning of the speaker, values that are particularly important in semi-urban space. In this sense, the subject enhances his position among the members of his family or of the community.

The presence of third parties is also an opportunity for the raconteur to project onto the communication the image of himself and the role he would like to play within the group. Then the narration serves a function of *impressing*. Some characteristic cases are of narrators who want to confirm their role as committed ones, a role of someone who knows the subject well, who is well informed, who tells a story well, etc. The narration is a pretext for self-knowledge, for self-assurance, self-promotion through evoking reactions of amazement and positive impressions. These two possible functions of memory are already placed in the life-frame of the community itself, irrespective of my intervention in it. These are indications that narrations of this kind are a field in which the conflict of generations in the present is partially projected. In this sense the encounter with the supernatural has a function of reinforcing the position of the elders and extension of the continuers of tradition vis-à-vis the younger generations. So, it serves as a support for the perspective these generations adopt in the present.

Through its continuous repetition the narrative discourse becomes independent of the dialectic of the specific events to which it refers and is transformed into mythicizing. This myth-making, this “poetic” of the narrative discourse, does not simply relate the events and the portraits of the persons involved in these, as they existed or acted, but figures or archetypes, that is persons as they could exist or act.

In most of the interviews I found a strong penchant for a didactic function in the transmission of the experience. Yorgos, aged 48, says that:

“Even though many of these stories are rumours for the naïve, I believe nevertheless that in this way some limits are set as to what should be done and what shouldn’t. For example, when someone goes to find a treasure, essentially he goes to steal, because it doesn’t be-

long to him, and that's the reason for the stories: to tell him that what he is doing is wrong and that it will weigh on his soul".

As I see it, this discourse is also very important. For most of those who believe, these stories have a deterrent effect and the insinuations are turned into clear warning about any violation of prohibition. Certainly in all cases such narrations exhort a regulatory model of behaviour. These stories avert the inhabitants from frequenting other parts outside the safety of their home, at "dangerous hours". The repetition of narrations on the misfortunes of those who consciously frequent such places cultivate the fear of danger. Despite the precautions they take, evil can smite innocent members of their families.

## Conclusion

The aim of this paper is to explain why such a widespread practice as treasure hunting is related to narratives of cursed and haunted places. The intermingling of official and folk religious elements is to be expected in a culture such as the Greek, where Orthodox Christian tradition is the outcome of the Church Fathers' elaboration with doctrinal religion upon the substrate of centuries of pre-Christian elements. Another factor implicated is that this syncretism serves the Greek nationalistic idea of continuity from Antiquity.

The existence of evil spirits also gives sufficient justification to despair, failure and ill health, by aligning otherness with misfortune.

Last but not least, such narratives constitute patterns of behaviour, as they offer the terms for comprehensive oral dialogue between notions of good and evil, religious beliefs and scepticism.

## Bibliography

- Alexakis, El., *A strange tradition of a dragon killing from Laconia*, Laografia 33, Athens 1985 (in Greek).
- Alexakis, *Identity and otherness. Symbols, relationship and community in Greece and the Balkans*, Dodoni, Athens 2001 (in Greek).
- Babcock, B., (ed.), *The Reversible World*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1978.
- Baïbakis, I., *Lost treasures in Greece*, Archetypo, Thessaloniki, 2005 (in Greek).
- Bennett, G., (ed.), *Legend: Performance and Truth in: Contemporary Legend, a Reader*, Garland Publishing, New York & London 1996.
- Blum R., & Blum E., *The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Archetypo, Thessaloniki, 2005 ("The dangerous hour", translated from the English by Argyro Patsou-Veloudou) (in Greek).
- Campbell, J., *Honour, Family and Patronage*, Clarendon, Oxford 1964.

- Crick, M., *Explanations in Language and Meaning*, Croom Helm, London 1976.
- Csikszentmihalyi, M. & Rochberg-Halton, E., *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Damianou, D., *Folklore Narrations*, Society for the Cytheran Studies, Athens 2005 (in Greek).
- du Boulay, J., *The Greek Vampire : Symbolism in Marriage and Death*, Man 17 , 1982, 219-138.
- Fyndakis, V., *The gold-bearing Paggaio in International History*, Thessaloniki, 2004 (in Greek).
- Herzfeld, M., *On the Ethnography of "prejudice" in an Exclusive Community*, Ethnic Groups 2, 1980a, 283-305.
- Hirschon R., *Heirs of the Greek catastrophe*, Clarendon Press, Oxford 1989
- Imellos, St., *On Folklore*, vol. A', Athens, 1988 (in Greek).
- Kyriakidou-Nestoros, A., *Signs of the place or the logic of the Greek landscape*, Folklore studies, Olkos, Athens 1975 (in Greek).
- Lagopoulos, Ph., *The sky over the earth*, Odysseas, Athens 2003 (in Greek).
- Matzouranis, K., Traditions of Kynouria, *Laografia* 4, Athens 1913 (in Greek).
- Megas, G., *Issues of Greek Folklore*, Athens 1975 (in Greek).
- Nitsiakos V.G., *Folklore compilation*, Odysseas, Athens 1997. (in Greek).
- Politis N., (1904), *Traditions*, vol.1,2, Grammata, Athens 1904 (in Greek).
- Provatakis, Th., *The Devil in the Byzantine Art*, Thessaloniki, 1980 (in Greek).
- Romeos, K., *The Immortal water*, Athens 1973 (in Greek).
- Russell, J., *Satan: The Early Christian Tradition*, Cornell University Press, Ithaca 1981.
- Seafeld, L., (2002), *Scottish Witches & Wizards*, Lomond Books, New Lanark 2002.
- Schinas, N., *Notes on the Roads of Macedonia*, vol. 2, Athens 1886 (in Greek).
- Stewart, Ch., *Demons and the Devil*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991.
- Zeisel J., *Inquiry by Design: Tools for Environment-behavior Research*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

**Мариа Кумариану**

## **Уклета места и уклета пракса. Потрага за благом и уклета места**

**Студија случаја из Грчке**

*Кључне речи:* крађа блага, зле силе, ђаво, црни човек, свиња, дискурс о уклетом, наративност

Циљ овог рада је да објасни зашто је широко распрострањена пракса потраге за благом повезана са наративима о проклетим и уклетим местима. За ово постоји неколико разлога: а) преплитање елемената званичне религије и фолклорне традиције у хришћанском православљу које често служи грчким националистима за успостављање идеје континуитета од антике до данас, б) постојање злих сила даје довољно оправдања за очај, неуспех или болест повезујући Другост са несрећом, ц) овакви наративи формирају обрасце понашања и отварају простор за успостављање дијалога између појмова као што су добро и зло, као и између религиозних веровања и скептицизма.



**Lada Stevanović**

Institute of Ethnography SASA  
lada.stevanovic@gmail.com

## **Ridiculed Death and the Dead: Black Humor Epitaphs and Epigrams of the Ancient Greece\***

Theories about black humor usually regard that it as a contemporary phenomenon and a culmination of the literary modernism and beginning of post-modernism. My intent in this paper is to refute the thesis that the black humor is a modern invention. I am going to prove its existence still in Greek antiquity, quoting and analyzing humorous epitaphs and black humor epigrams. Putting in relation black humor with the joy and humor in religious (fertility and funeral) rituals, I am also going to set a question about the attitude to death and life inherent for this kind of humor, arguing that its origin should be searched in the folk tradition.

**Key words:** black humor, death, life, absurdness, cult, culture

Important matter related to the Greek concept of death is humor, the most evidently embodied in the humorous epitaphs, or on the other kind of epigrams with death thematic. This amalgam of death and laughter points to the black humor that treats things that are “grotesque, morbid or terrifying”.<sup>1</sup> My intent in this paper is not only to represent the attitude to death (and of life) in the antiquity, but also to refute wide spread opinion that black-humor represents either American invention of the late 1950s, 1960s and early 1970s, or European creation of the 1930s. In his study *Black Humor Fiction in the Sixties*, Max Schulz states that black humor appeared in America during the period of disillusionment and the decline of traditional values.<sup>2</sup> Defining it also as an American type of humor, Conrad

---

\* This paper is the result of project no. 147020: *Serbia between traditionalism and modernization – ethnological and anthropological researches of cultural changes* by MN RS.

<sup>1</sup> Alan Pratt, *Black Humor*, Critical Essays, New York and London 1993, xix.

<sup>2</sup> M. Schulz, *Black Humor* in *Encyclopedia of World Literature in the Twentieth Century*, ed. by Frederick Ungar and Lina Maineiro, 4 Bols. New York: Ungar 1981 pp, 271-273.

Knickenbocker characterizes it as “terrible” and “marvelous” at the same time.<sup>3</sup> In this context and as a modern phenomenon, theoreticians describe black humor as a culmination of literary modernism, or as the beginning of the post-modernism. Another stream of thought suggests that the origin of black humor should be searched in European tradition of the French surrealism. Namely, it was André Breton who coined the phrase *humor noir* in the 1930s. He characterized it as a rebellious, iconoclastic and aimed at questioning social norms. But, as I am going to argue, despite of the innovation of the idiom *black humor*, the tradition of black humor is not unique invention of the twentieth century of the “sophisticated” literature or film art of the Europe or America. It equally belongs to antiquity, not only to comedigraphers and writers such as Aristophanes at the Greek side, or Juvenal and Petronius in Rome, but also to the domain of folk tradition and ritual. There is no doubt that the genre of comedy is closely and inherently related to ritual. My claim that the black humor had to be ritually justified or at least allowed, is supported by the fact that taboo around death is so strong (and this is the reason why this ritual has changed very little since the archaic period up to twentieth century, despite very strong and persistent interventions of the state and Church), that it would ban any behavior or joke that is not ritually expected or at least accepted. Furthermore, obvious relation between black humor and funeral ritual is revealed in the fact that epigrams that I am going to analyze are often found as the inscriptions on the funeral monuments.

Before I approach the thematic of black humor on epitaphs and epigrams, let me return to the ritual context in which we should search its origin. First of all it is death ritual. The good mood at the funeral was above all related to the feasting and enjoying good meal, which was inevitably followed with vine on the Greek funerals. Except on the funerals, drunkenness appears also in the Underworld.<sup>4</sup> In earlier stages of Greek history, the joyful elements of funeral were also funeral games, competitions, dancing, even sexual acts. The same joyful atmosphere at the funerals of archaic and earlier periods, stayed characteristic for fertility rituals (of the classical and Hellenistic epoch). These festivals actually represent a combination of mourning for the dying god/goddess (Demeter, Dionysos, Adonis) and celebration of new life. Embodying the specific attitude towards life and death, they also represent a kind of counterpart to funeral rites, as the opportunity for women to compensate their restricted behavior in funeral that used to be, in pre-classical period much more important, unbridled and able to influence everyday reality. The relations between funeral and fertility rituals has been already argued

---

<sup>3</sup> C. Knickerbocker, C., *Humor with a Mortal Sting* in New York Times Book Review, September 1964, Sec. 7.

<sup>4</sup> Plato, *Republica*, 2, 363, c. Aristophanes, *Fragmenta*, 488, 6. The enjoyment in the food, good mood and laughter that followed, fits into the interpretation of eating as an act of confirmation and manifestation of life. The inherent relation between the grave and the food is pointed also in the Roman sources. Namely *culina* used to be the place where meal was sacrificed for the dead. From this word is derived *culinary* and all the words grouped around the same family that in many modern languages denote skills of cookery and many concepts related to gastronomy.

by numerous scholars interested in ancient Greek rituals.<sup>5</sup> It also should not be forgotten that the Earth's fertility used to be related with the women's fertility, so it is expected to suppose that human's death might have been correlated with the dying of the nature.

Let me go step back and focus for a while on a type of humor characteristic for the fertility rituals and early funerals. Namely Photius and Hesychius inform us that, during the festival of Stenia, which took place two days before Thesmophoria, on the 7<sup>th</sup> day of Pyanepsion, women shamefully abused one another. Photius uses the term *loidorein* (to abuse), while Hesychius uses *blasfhmein* and *diaskoptein*.<sup>6</sup> At the Haloa festival dedicated both to Demeter and to Dionysus and held in Eleusis, women were gathering around the table full of Earth's bounty, carrying presentations of male and female organs and whispering the most shameful things to each other.<sup>7</sup> Orgy, jokes and abuses, as well as phallic elements and presentation of female genitals may be correlated to the theory of Michael Bakhtin that he developed about carnivalesque, that down and inner bring rebirth and renewal, wherefore obscenities and abuses during the time of carnival created as a parody of everyday life have ability to recreate.<sup>8</sup> Both the clay models of phalluses, first fruits, as well as the obscene jokes appear with the same function – regeneration and the empowerment of life forces. Researching the concept of carnevalesque in the Medieval Culture, Bakhtin only mentioned that its origin should be searched in the antiquity, but he did not research this interesting issue. Within his approach, Bakhtin theorizes carnevalesque as the manifestation of different worldview, not going into the analysis of the genesis of such a worldview. The theoretical research that does refer to the ancient Greek carnival, offering complementary perspective to the Bakhtinian theory is done by Olga Freidenberg, who theorized a concept of hubristic/parodic. The ideas of Bakhtin and Freidenberg coincide to a large extent. However, two theoreticians start from slightly different perspectives. While Bakhtin focuses on the functioning of the carnevalesque semantic in the frame of the Medieval culture, Freidenberg's interest is more directed at the research and understanding of cognition, which creates carnevalesque through early semantic of parodic. So, Bakhtin is focused more on the nature of carnevalesque, while Freidenberg makes an effort to map its origin in

---

<sup>5</sup> See more in M. Alexiou *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield, Oxford 2002, 21; Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women's Lament and Greek Literature*, T J Press Ltd, Patsdow, Cornwall 1995, 117. The restriction of unrestrained behavior is related also to the restriction of women's influence on the decisions about property inheritance. Due to the social changes that marked the development of city-state and improvement of father-right and exclusively male citizenship, women lost the vital role that they had in religious and social life of *genos* in the archaic period. About relation between funeral and fertility rituals see also J.-P. Vernant *L'individu, la mort, l'amour: soi-meme et l'autre en Grece ancienne*, Gallimard, 1996, 100.

<sup>6</sup> Photius s.v. *Shnia*; Hesychius s.v. *Sthnia*, *sthniopsai*

<sup>7</sup> Park suggests that the cause of the later connection of this festival to Dionysus should be seen in the exclusion of the men from the festival and in their wish to take part in it. However, this does not undermines that men and women participated the festival together.

<sup>8</sup> M. Bakhtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea*, Beograd 1979, 18.

folk and ritual tradition of Greek antiquity. She approaches the earliest forms of myth and literature, recognizing in them a worldview different from ours, the one that enabled emerging of behavior/reaction/worldview that, no matter how difficult and final confrontation is, is always colored with joy and laughter.

But how does Olga Freidenberg interpret this concept? She argues that the domain of comic in Antiquity represented cognitive category especially in the stages of pre-abstract and pre-metaphoric thinking. Twofold world(view) always embodies, twofold aspects of the same phenomena and one of those aspects always represents the parody of another. This dual principle was not based on the binary view to the world; it was totality formed out of both, inseparable “sides” mutually shifting, melting and constantly representing two sides of the same reality. The same as the Sun is always followed by its shadow, the sky by the Earth, “essence” by “illusion”, the complete universe was constituted out of two opposed principles – other principle is always hubristic, comic. This concept, which refer to the human cognition of pre-metaphoric thinking and in this period, the humor, the comic of hubris did not have function to deride. On the semantic level it represents an aspect, a potential of positive/negative perplexity, embodied in the mythic images of the universe-construction and universe-deconstruction. Numerous mythic variants embody and transmit these two principles – recognized and strongly embodied in the grotesque. The cathartic images, claims Freidenberg are always and exclusively dual – melting of pure and impure. The best translation of the term hubristic is, as claims Freidenberg, parodic, but without our dimension of abstraction. Namely, antique parody represented hubristic, funny aspect, which simply distorts seriousness, without ridiculing it. These are two sides of sacred – the proper one and the other that is turned up-side-down.<sup>9</sup> The interpretation based on the theories of Bakhtin and Freidenberg opens up interesting possibility for widening the perspective and rearing of Čajkanović’s concept of *magic laughter*.<sup>10</sup> *Magic laughter* that appears in the context of funeral ritual or human sacrifices should be understood as a trace of the ancient sacredness i.e. of its parodic side that is tightly and powerfully related exactly to its most extreme opposite of seriousness – dreadfulness and death.

So, when the parodic/comic side definitely separated from the serious one and when the idea about life and death became discerned, the parodic started to

---

<sup>9</sup> O. M. Freidenberg *Mit i antička književnost*, Beograd 1987, 330-331.

<sup>10</sup> The argumentation of Čajkanović about *magic laughter* is based on the Serbian folkloristic material as well as on the analysis of human victims on the antique Mediterranean in which victims or mothers (as in the poem or in Mysirian ritual) were laughing at the moment of death. If we add to this the belief that the dead in the Underworld keep the same shape as in the moment of burial, and applying this to the laughter in the moment of death, it results that such a laughter is not only a sign of good mood, but actually the most powerful manifestation of life, which accompanies the dead on their way to the World Beyond. Thus, if the dying person has the ability to laugh in the moment of death, this capability will exist ever after. Adding to this a picture of Underworld in which no laughter is present, it follows that laughter as an antidote for death, in the moment of it, provides immortality. V. Čajkanović *Sabrana dela*, SKZ, BGZ, Partenon, Prosveta, Beograd 1994, 1, 293, 292. 301-303.

function independently, above all in the genre of comedy.<sup>11</sup> The meaning of comic and laughter in the funeral ritual was forgotten, though ritual patterns did not easily change due to the taboo that encircles death. The function that was kept was exceeding the situation of pain and loss, recovering from the shock that confrontation with death provokes, removing death from everyday reality. The act of laughing at the funeral started to denote the first stage of coming back to reality. Original meaning of such laughter disappeared (the inevitable shift and juncture of the “serious” to “parodic”), but its regenerative power of life-giving laughter remained.

The thesis that I am starting from is that humor on funeral monuments (epitaphs) and epigrams that reveals a specific attitude towards life and death actually represent the manifestation of the “parodic” worldview, being closely related to the ancient Greek everyday reality. Exceeding the strict frames of ritual, black humor gained the ability to turn any moment of reality into the small festivity – into the carnival (u malom), at the same time challenging and reinforcing the forces of life. Apart from that, several of the epigrams that I am going to analyze are building humor in direct association either with funeral, or some other ritual praxis.

## From Cult to Culture

I have chosen several ancient Greek epitaphs and epigrams of different dates – from the sixth century B.C. until the first century A.D. The humor of these epitaphs is mostly recognized as grotesque, ironic and sarcastic.<sup>12</sup> Although it is related to the dead and death, it often reveals very strong social and political involvement. The following example is the earliest evidence that I am going to quote and belongs to the period between second half of the sixth and the first half of the fifth century B.C.

1. **polla; piwn kai; palla; fagwn kai; polla; kak j eipwn  
ajqrwpou keimai Timokewn Rodi~.**

Having drunk many things and eaten many things and spoken  
many slanders about people,  
I lie here, Timocreon of Rhodes.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Therefore, it is not surprising that exactly the same kind of humor that is characteristic for fertility rituals appear in comedies. This also confirms numerous noticeable parallels between works of Aristophanes and Rablais.

<sup>12</sup> Black humor appears also in the philosophical literature. In Plato's *Phaedon* philosophers who claim that they are in loved with death are very afraid of dying. Elsewhere, they are frightened of death on the windy weather, because they believe that the wind may blow away their souls. Plato, *Phaedon*

<sup>13</sup> *Greek Anthology* 7.348, Atheneus, *Dipnosophists* 10.415, *Simonides* 37 in Page's 1981, *EG* 167.

This epitaph of Simonides on Timocreon written in elegiac meter starts from the weaknesses of Timocreon, treating them as if they were some military or athletic virtues. In this way Simonides mocks his former friend. But, is this the only possible interpretation of this humorous epitaph? If we recall semantic analysis of tombstone inscriptions by Jasper Svenbro, every time when a passerby reads the inscription on the funeral monument, one invokes the dead, “emanating” *kleos*, the ideal that each mortal strived to reach.<sup>14</sup> Svenbro’s interpretation emphasizes that epitaphs and reading them aloud makes possible revival of the person’s *kleos* among the living. Therefore, the quoted epitaph ironizes and ridicules not only the dead who did not achieve these virtues, but at the same time it either requests the concept of *kleos* and qualities that are necessary for it, comparing them to the faults, or it criticizes character and behavior of the people who are publicly recognized. The absurdity is intensified by the black humorous context and the unbreakable tie of life and death. Even stronger ironization of the prevailing heroic ideals, of the dominant military discourse and the real attitude of the state, i.e. its commander, towards its fallen soldiers is the example of the epitaph by Alcaeus of Messene on Philip V:

2. **Ἀκλᾱτοι καὶ ἀφᾱπτοὶ, ὀλοῖπore, τῶδ ἰ ἐπὶ; νῶτῶ/  
Qessal iā~ trissai; keimeqa muriades,  
Ἥμαqih/ mega phma: to; de; qrasu; keino Filippou  
pneuma qown epifwn wētet j ej afoteron.**

Philip on Alcaeus of Messene:

**Ἀφλοῖο~ καὶ; αἰφύλλο~, ὀλοῖπore, τῶδ ἰ ἐπὶ; νῶτῶ/  
Ἀλκαίου σταυρο~ phgnutai h̄l ibato~.**

Alcaeus:

Unwept and unburied, o traveler,  
we thirty thousand lie on this ridge of Thessaly, a great  
sorrow to Macedonia;  
but that bold spirit of Philip has departed,  
nimble than the swift deer.

Philip:

Barkless and leafless, o traveler,  
a tall stake is fixed in this back of Alceus.<sup>15</sup>

Apart from the real epitaphs with a invective character, we come across the pseudo-epitaphs. This one is dated in the Hellenistic period. Again, as the former one, it obeys the customary pattern of the epitaphs devoted to the fallen soldiers, properly corresponding to the adequate “serious” paradigm. Actually, the expected form is distorted and ironized: soldiers do not lie buried, but unburied, they are not wept but unwept, they are not a proud, but a sorrow to Macedonia. The target of the

<sup>14</sup> J. Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, trans. from French by Janet Lloyd, Cornell University Press, Ithaca and London 1993, 13.

<sup>15</sup> Greek Anthology 7. 247, See also Plutarch, *Flaminius*

invective is their commander, king Philip V who roughly replies to Alcaeus that a stake, similarly to some neglected funeral monument, is fixed into Alcaeus back. The appearing of the body points to the corporeal dimension of the humor characteristic for ritual laughter. Further on, this “monument” is so insignificant that that it stays even “barkless and leafless”. And while the first part of the epigram is based on irony, the consequent response is characteristic for the combination of sarcasm, morbidity and grotesque image of the Philip’s opponent.

The following epigram focuses on the absurdity of life and people’s endless effort to confront the disease or postpone the death:

3. **Tou Iiqinou Dio~ ejqe~ ol Ikiniko~ h̄yato Marko~:  
kai; Iiqo~ wh kai; Zeu~, shmeron ekferetai.**

“Yesterday Doctor Marcus touched a stone Zeus.  
Though stone and Zeus, he has his funeral today.”<sup>16</sup>

This epigram from the 1<sup>st</sup> century A.D. should be understood in relation to the praxis of ancient medicine and the attitude towards healing, closely related to the ritual praxis. Namely, apart from the doctor’s treatment it was inevitably to touch the stone of the statue of the god and pray for the health. The pan in this epigram is that touching of the hands of the patients by doctors was the act of treatment in which doctors used to check pulse of the ill person. Black humor in this epigram is created through the irony, the fatalism and the inevitability of death that are considered to be main characteristics of this kind of humor.

Next is the epitaph of Hippon that belongs to the standard collection of the surviving verbal fragment of the work by Hipponos of Samos dated in the Hellenistic period.<sup>17</sup>

4. **Ippno~ tode shma, tou; ajjanatoisi qeoisin  
ison ejpoihsē Moira katafqimenon.**

a) “This is tomb of Hippon, whom, when he died, Fate made equal to the immortal gods.”

b) “This is tomb of Hippon, whom Fate made just as dead as the immortal gods.”<sup>18</sup>

The epigram includes a word-pun of two accusatives in the line two. I offer a double translation of it in order to show how the pun functions. Namely, in the first translation *ison* that means “equal” functions as predicative, while *katafqimenon* with the meaning of “having died” figures as circumstantial participle and the first translation is more literal. The second translation reveals the secondary meaning of *ison* – “equally” as an adverb and of *katafqimenon* “dead” as

<sup>16</sup> *Greek Antology* XI 113 by Nicarchus.

<sup>17</sup> General opinion is that this epigram is only ascribed to Hippon, but as a spurious.

<sup>18</sup> Hippon 1.

the predicate.<sup>19</sup> Again, the black humor in this epitaph is based on the combination of irony and fatalism. The absurd that death make mortals closer to the gods, may also be understood as a glorification and prizing of life.

## Byzantine Continuities – *Philogelos*

Apart from the humorous epitaphs, the special category of black humor epigrams are found in the collection of *Philogelos* (The Laughter Lover) consisting of some 265 jokes dated in the early Byzantine period of the forth or the fifth century A.D. Sometimes manuscripts offer the names of the compilers (Hierocles and Philagrios), sometimes they drop them.<sup>20</sup> Focusing on this material, I am going to analyze several types of jokes with the black humorous content. This sub-literary genre offers an interesting perspective for establishing some cultural insights in everyday reality, folklore and attitudes during the antiquity. Moreover, like the black-humorous epitaphs, jokes often represent a form of rebellion with the subversive effect on the prevailing ideas or habits. The strength of this humor lies exactly in the pleasure that it adds to socializing. Jokes from the collection are grouped thematically, and each jest usually appears in several variants.

5. *Mequsw/ ej kaphelaiw/ pinonti epista~ ti~ elfh: hl gunh; sou apeqanen. ol de; akousa~ pro~ tou kaphelon elfh: oukoun, auptenta, ej tou melanou keration.*

“While a drunkard was imbibing in a tavern, someone approached and told him: ‘Your wife is dead.’ Taking this in, he said to the bartender: “Time, sir, to mix a drink up from your dark stuff”.<sup>21</sup>

This joke with the misogynist connotation belongs to the large group of jokes about a man happy for the death of his wife. Apart from other similar paradigms, this one confirms once more that drinking alcohol was the integral part of each funeral ritual. Of course, the strict ritual rules allow drinking exclusively in the frame of the ritual, not permitting any kind of public appearing, or drinking in tavern. The other example of this joke, appearing in numerous variants puts emphasis on egocentrism and happiness of misogynist who lost his wife:

6. *Misogunaio~, th~ gunakio~ auptou apoqanoush~, epi; twi qayai ekhdeue. tino~ de; ejrwthsanto~; ti~ apenautosato; elfh: ejw; ol tauth~ sterhqei~.*

<sup>19</sup> D. L. Page (ed.), *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981, 57.

<sup>20</sup> Though it is likely that this collection of jokes already existed during Hellenistic period, the document from the Byzantine era is the earliest one that is preserved. Athenaeus informs us that Philip the Great had paid for a social club in Athens to write down its members' witticisms. (614d-e) At the Roman side (at the 2<sup>nd</sup> century B.C.) we have the references in Plautus comedies to the joke-books. Plautus, *Persa* 392; *Stichus* 400.

<sup>21</sup> *Philogelos*, 227A.



“A misogynist paid his last respects at the tomb of his dead wife. When someone asked him, ‘Who has gone to rest?’, he replied: ‘Me, now that I’m alone.’”<sup>22</sup>

This joke is very clear example of the way in which a tension between the content and expectation appears, and exactly this kind of incongruence has the capacity to transform fear and pity into the cathartic laughter.<sup>23</sup> The same type of jokes are those that ridicule astrologers, prophets, star-gazers, who give a false prophecy about someone already dead – either parent or a child of the client.

7. **Αφuei mantei proselqwn ti- ek apodhmiā- ajiwn h̄rwta peri; tw̄n oīkeiwn. ol de; eipen: ugiaiousi pantes, kai; ol pathr mou dekatan ēlto- ēf̄ei ajf j oul apeqanen – apekrinato: oūden gar oīda- ton kata; aj̄hqeian sou patera.**

“On returning from a trip, someone asked a charlatan prophet how his family was. ‘They are all well, especially your father.’ ‘But my father’s been dead for ten years!’ ‘Ah, clearly you do not know your real father.’”<sup>24</sup>

In another group of black humorous jokes from the Philogelos are those about *scolastikoi*: The word is usually translated as “intellectual”, or “professor”. Though neither of those translations is perfectly precise, the word actually refers to the self-centered educated person, so deeply preoccupied with own interests and ambitions who loses every contact with reality.

8. **Scolastiko- apoqanonto- sumfoithtou ēpeskepteto tou- goneā-. tou de; patro- autou op̄lromenou kai; legonto-: teknon, ētalaipwr̄hsa- me. th- de; mhtrō- legoush-: teknon, ētufalwsa- me, ol scolastiko- pro- tou- el̄tairou- eipen: eij tauta autw/ pepraktai, erch̄n aut̄on kai; zw̄ntak kauqh̄nai.**

“An intellectual checked in on the parents of a dead classmate. The father was wailing: ‘O son, you have left me a cripple!’ The mother was crying: ‘O son, you have taken the light from my eyes!’ Later, the intellectual suggested to his friends: ‘If he were guilty of all that, he should have been cremated while still alive’.”<sup>25</sup>

Another interesting level embodied in this joke is that grieving of parents resembles ritual lamentation. The absurd humor of this joke and ridiculing stupidity

<sup>22</sup> Ibid. 247 A.

<sup>23</sup> S. Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious* Vintage 2001, 147.

<sup>24</sup> Ibid. 201.

<sup>25</sup> Ibid. 69.

of people who are particularly proud of their intellect, intensifies absurdity of everyday problems that preoccupy people, in relation to the shortness of life and its termination.

I am going to end this review of black humorous selection from *Philogelos* with the one from the serial about inhabitants of Kyme, who were in the Greek world, often target of jokes:

9. **Ἐν Κυμῇ ἐπισμῶν τικῶν κηδευομένων προσελθὼν τι-  
 ἡρώτα του· οἰκτεῦντα·· τι· ἡρώτα του· οἰκτεῦντα··  
 Τι· ὁ τεχνικῶς εἶπ· δε· Κυμαῖο· στραφεῖ· ὑπεδείνω  
 λεγῶν· ἐκεῖνο· ὁ ἐπὶ· θ· κλιν· ἀπακείμενο·.**

“When a distinguished man was buried in Kyme, someone came up and asked the mourners: ”Who was the dead man?” One of Kymeans turned around and pointed and said: “That guy lying on the bier.”<sup>26</sup>

The plot is weaved around the dead, while the mechanism of the joke that sets a question and gives answer that is obvious, but not real response, is recognizable in the humor all across the Balkan area and elsewhere. This is the same type of joke as e.g. “Do you know what’s the time?” with the jesting answer “Yes, I do.” The only difference is that absurd (black-humorous) context of the antique example makes it even radical and therefore funnier.

Most of the quoted black humorous jokes concern and react on the social realities. This aspect of black-humor reveals its close relation to the real life, shifting the realism into the extreme metaphysical truth. What this means is that the fact that it mentions and confronts the end of life, gives to black humor power to oppose anything and anyone. “Committed only to detachment, Black Humor can never be betrayed or duped or ever be wrong.”<sup>27</sup> That makes joking extremely serious matter, enabling people to face and win, at list for the moment, any kind of power, overcoming the feeling of helplessness in front of the social injustice, laughing at the petty cheats and those who buy their services (no. 7) and winning the power over the politicians and army commanders (no. 2). It enables opposing and making obvious human weaknesses (no. 1), vanity (no. 8) and greed. The joke, especially black humorous one, invalidates power of all existential obstacles and of the death itself, reducing everything to the absurdness of life. And, exactly this absurd provokes life-giving laughter, the only antidote for death.

My intent in this paper was to map the genesis of black humor and its relation to the sacredness and ritual, in order to refute all those streams of thought that regard black humor an invention of twentieth century. This short research of black humor in antiquity undoubtedly point the connection of humor and ritual tradition, which explicitly opens the possibility for establishing the relation between

<sup>26</sup> Ibid. 11.

<sup>27</sup> Feldman in Pratt 1993, 106.

contemporary literary, dramatic or film forms colored with black humor (as for example comedy “Family in Mourning” by Branislav Nušić or film By Goran Marković “The Collection Center”), with the traditional humor and its inherent worldview.

**Лада Стевановић**

## **Подсмевање мртвима и исмевање смрти: црни хумор на епитафима и епиграмима античке Грчке**

*Кључне речи:* црни хумор, смрт, живот, апсурд, култ, култура

Важна компонента грчког поимања смрти је црни хумор, најексплицитније изражен на духовитим епитафима и другим врстама епиграма са тематиком смрти. Амалгам смеха и умирања упућује „гротеском, морбиношћу и ужасом“ на црни хумор.<sup>28</sup> У овом раду намера ми је била да предочим однос перма смрти (и животу) у грчкој антици и да побијем широко распрострањени став према коме црни хумор представља било америчку инвенцију 50-их, 60-их и раних 70-их година двадесетог века, или европски изум из тридесетих. Макс Шулиц тврди да се црни хумор појавио у Америци у доба нестајања традиционалних вредности.<sup>29</sup> Бројни теоретичари сматрају црни хумор кулминацијом модернизма или самим зачетком постмодернизма. Постоји и струја која почетке ове врсте хумора види у европском надреализму, наводећи да је управо Андре Бретон сковао израз *humor noir*, карактеришући га као бунтовнички, иконокластичан и усмерен на преиспитивање друштвених норми. Моја је теза, међутим, да традиција црног хумора временски далеко превазилази књижевну и филмску уметност двадесетог века у Америци и Европи, припадајући једнако антици – и то не само књижевном стваралаштву попут Аристофана у Грчкој или Петронија и Јувенала у Риму, већ управо домену народне традиције, култа и ритуала. На ово упућује пре свега несумњива веза између комедије и култа у оквиру кога

---

<sup>28</sup> Види 1.

<sup>29</sup> Види 2.

је античко позориште настало и трајало. Став да црни хумор мора бити ритуално оправдан лежи и у чињеници да је табу којим је смрт окружена толико јак да би несумњиво забранио било какво понашање и шале који нису ритуално оправдани или очекивани. Осим тога, читу везу између погребног ритуала и црног хумора потврђује управо чињеница да су анализирани епиграми пронађени као натписи на надгробним споменицима. У раним фазама грчке историје за сахране су били особени бројни елементи смеха и радости – шале, погребне игре, плес, чак и сексуални чинови. Са архајским добом ови елементи нестају из погребца, али остају, у веома сличној форми, очувани у ритуалима плодности класичне и хеленистичке епохе. Управо ови ритуали комбинација су оплакивања умрлог божанства (Деметре, Диониса, Адониса) и слављење новог живота. Оваплођујући специфичан однос према животу и смрти, ритуали плодности истовремено представљају тип удвострученог погребца, бивајући, након рестриктивних закона који су се односили на сахране (а које је увео Солон у шестом веку старе ере), домен у коме су учесници (пре свега жене) могли компензовати улогу која им је у сахранама одузета, односно која је постала контролисана. О овој вези између погребца и ритуала плодности писали су бројни изучаоци античког грчког ритуала.<sup>30</sup>

Повезујући црни хумор са ритуалним контекстом – оргијама, шалама, псовкама – везаним за ритуале плодности – даље се у раду позивам на на чувену Бахтинову теорију карневала, као манифестацију народног погледа на свет. Карневал, опсцене шале и увреде (доње и унутрашње), према Бахтину представљају пародију свакодневног живота која има снагу препорода и обнове.<sup>31</sup> Комплементарна аргументација споменутој Бахтиновој, која не само да се бави антиком, већ и самом генезом карневалског погледа на свет, тј. проучавањем когнитивних процеса који леже у његовој основи, јесте теорија Олге Фреиденберг. И док се Бахтин бави природом и семантиком карневала, Фреиденбергова понире у ритуалну и фолклорну традицију, проучава мит и књижевност трагајући за оним што је изнедрило понашање/реакцију/поглед на свет, који су увек обојени смехом и радошћу, без обзира на то колико је оно са чиме се човек суочава мучно и болно. Став Фреиденбергове је да домен комичног у антици заправо представља когнитивну категорију која је одраз пре-апстрактног и пре-метафоричког мишљења, за које је био особен искључиво двоструки поглед на свет, а управо ова двострукост саткала је свето, сачињено увек истовремено из – озбиљног („правог“) и неозбиљног („изокренутог“). Управо оваква светост као спој „пародичног“ и „озбиљног“ премешћује апсурд који спаја живот и смрт, што управо и јесте тема црног хумора – савременог и оног који сам анализирала на античким епиграмима и епитафима.

<sup>30</sup> Види 4.

<sup>31</sup> Види 8.

**Jelena Čvorović**

Institute of Ethnography SASA  
cvorovic@eunet.yu

## **Gypsy Dragon: an Evolutionary Approach to Narratives\***

This paper will attempt to explain Serbian Gypsy oral narratives by applying concepts drawn from evolutionary psychology. The Gypsy story will illustrate how various narrative characteristics are used by Gypsies to employ social knowledge on local surroundings to better serve fitness solutions.

*Key words:* Serbian Gypsies, oral tradition, evolution

### **Introduction**

The storytelling should be of a great interest to evolutionists, in their effort to explain human behavior. Narratives, just like other forms of communication, can have an effect on behavior. Storytelling is species typical, occurs cross-culturally, and its content shows thematic uniformity across broadly different cultures. A general evolutionary prediction is that the oral tradition covers domains of information that were valuable to survival and reproduction (Scalise Sugijama 2001, Coe, Palmer, Aiken and Cassidy 2006, Steadman and Palmer 1997). Narratives, thus, could serve as a means of passing on adaptively important knowledge and as models of behavior (Pinker 1997, Steadman and Palmer 1997). If traditional stories are taken as tools by which ancestors try to affect the behavior of descendants over time, these stories should be of even greater concern because the effect of the story itself will influence the frequency of the story in future generations (Coe, Palmer, Aiken and Cassidy 2006). Traditional stories, by explicitly teaching the consequences of social behavior, transmit social knowledge. The past events described in the stories, whether true or alleged, anticipate future consequences. A traditional

---

\* This paper is the result of project no. 147021: *Anthropological research of communication in contemporary Serbia* by MN RS.

story that affects the behavior of those who listen to and retold it in a way that increases their fitness will tend to become more frequent in future generations, while a traditional story that has the effect of reducing fitness will tend to die out over the generations (Steadman and Palmer 1997:348). The outcome will be mostly apparent when the stories influence behavior crucial to human survival and reproduction. The extent to which the behavior encouraged in traditional stories will lead to descendant-leaving success in the future depends upon the similarity between future environments and those of the past.

Gypsies are present in Serbia since the middle ages though their social integration is still poor today. All the way through their history in Serbia, the Gypsy groups have relied heavily on oral traditions as a source of obtaining knowledge and information on history of their ancestors, proper kin behavior, economic life, society in which Gypsies live, relationship with non-Gypsies, and everyday world. Their stories are told generation after generation and with little alterations (Cvorovic 2006). They are traditional stories in which particular elements, the main topic especially, stay unaltered and which are transmitted, in a form of cultural inheritance, from one generation of kin to the next (Coe, Palmer, Aiken and Cassidy 2006).

## Background

Already there exists a developed body of work that examined literature as a product of a psyche designed by natural selection: this approach uses knowledge and concepts of the evolutionary perspective to understand and explain characteristics of oral, literary creation and other forms of art (Carroll 1995, Storey 1996, Miller 2000). According to this approach literature and its oral preceding representations should be seen as an extension of the individual's adaptive orientation to its environment, both social and natural. This approach is founded on four major principles derived from the evolutionary perspective: the relationship between an individual and its environment is a matrix concept prior to all social, psychological and other concepts; the human mind has evolved through an adaptive process of natural selection; all proximate causes are regulated by the principles of inclusive fitness as ultimate cause; and all representation, including literary is a form of cognitive mapping (Carroll 1995; 33; Carroll 2002:120-122). The topics of mate choice, mating strategies, female adultery, step-parenthood, cross-cultural patterns, motivation structure and narrative function have been examined by both evolutionary psychologists, anthropologists and literary scholars (Daly and Wilson 1998, Scalise Sugiyama 2001, Gottschall 2003, Boyd 2005, Storey 1996 Coe, Palmer, Aiken and Cassidy 2006, Steadman and Palmer 1997...).

Since their coming to Europe, the Gypsies main concern was how to survive and outwit life obstacles. All through their exodus and the past, they have been enslaved, molested, murdered and discriminated against, and their harassment continues still today (Hancock 1987). In the Balkans, Gypsies always considered being "an oppressive caste", and their social and economic standings change very little in the past century (Fraser 1992). The large numbers of Gypsies came to Serbia with

the Turkish army, in the 1300, and presently there are approximately 300.000-500.000. Gypsies, who are held to occupy the lowest place in the society (Vukano-  
vic 1983, Save the Children 2001). Today, most of the Serbian Gypsies live in se-  
vere poverty, with mass unemployment, poor education and poor quality housing in  
Gypsy settlements segregated from the majority. Since their arrival to Serbia, Gyp-  
sies have been relatively cooperative in trade, but have restrained in marriage with  
outsiders. Their endogamy was self-maintained as much as it was imposed, and al-  
though some intermarriage with Serbs occurred, for the most part, Gypsies stayed  
ethnically pure. Many times, the narratives appear to be the only education that the  
young Gypsies receive due to their general segregative practices such as low school  
enrolment, settlement segregation and preferred endogamy. In Serbia, Gypsies live  
isolated in Gypsy *mahala* (settlements) or villages surrounded by the Serbian ma-  
jority, with restricted contact limited only to economic dealings.

### **The Gypsy Dragon, Gypsy and emperor's daughter**

Once upon a time, long, long time ago, in one far and away place, there lived a dragon who constantly kidnapped and ate young girls. He took what he wanted, always, food, crops, cattle, women, houses, children, so the locals decided they have to do something about it. Since the dragon snatched at random, the people decided to make some order in his demands and stealing: they made a list who is to give what and how much of whatever the dragon wanted, and whose daughter will be given away, to the dragon. So, one by one, all daughters disappeared, until there was none but the emperor's daughter. And that emperor is like every emperor, he wanted to save his child despite that he didn't do anything for his peoples' daughters. He made a proclaim which stated that whoever manages to save his child will be rewarded with a great reward: half of the empire will be given to this man and in addition, he could marry the emperor's daughter. The emperor would do anything, just to save his daughter. However, no man was brave enough to apply for this task except one poor Gypsy. The Gypsy worked in the fields, sometimes, for his godfather [a Serb] and attended his cattle but he wasn't satisfied with his life and job. He also made cauldrons to sell. It was a hard job, and he did it only to survive. Plus, he stole some chickens, from his godfather to feed his family; the Gypsy thought that the godfather wouldn't even take notice that only few chickens are missing- he has so many, so why not? But alas... and he wasn't in such a good relationship afterwards with his godfather. Anyway, he decided to apply for the task, and told his godfather about it. The godfather was curious, wasn't the job he gave him good enough? But the Gypsy replied: Yes godfather, thank you, but I am bored with my life, and this acute poverty, and I don't care anymore to live like this, it's better to die. But the godfather said: But what will happen to your family and your nine children? The Gypsy said: I don't care anymore, soon, they will leave and abandon me, and go their own way, never to look back. That's our Gypsy way, to be

travelers and to travel all the time. Maybe they will find a better place to live. All in all, I decided and no one's gonna stop me. He said hello to his family, blessed his children and went to the emperor, to apply. He didn't look back at his children, as they will never look back at him again. The emperor laughed and laughed when he saw who applied to be a savior of his precious child, but he didn't have any other choice, so he agreed to the Gypsy proposition. He offered to the Gypsy a sword, knife, an ax, or some other cold weapon, but the Gypsy refused. The Gypsy had his secret weapon all along, but didn't want to reveal his under wraps, so he went on to some cliff, to wait for the dragon to make an appearance. And the dragon came: huge, ugly, with big nozzle and smelly, and laughed at the Gypsy: You are the one who dares to say he'll beat me over! You are just a Gypsy lowlife, you fool, get out of here before I eat you alive along with your dirty clothes! The Gypsy saw the kind of trouble he is in, and said: You are so much stronger than me, I'm just a poor Gypsy, but let me tell you a story, it's kind of a riddle actually. You are so big and smart, you will surely guess it. Amused, the dragon followed. And the Gypsy asked: Why it is that the roast chicken is the favorite Gypsy meal of all times, in all places, everywhere? And the dragon thought, and thought about it, but could not think of an answer. And then the Gypsy told him a story of why it is that the roast chicken is the favorite Gypsy meal of all times, in all places, everywhere: It happens everywhere- one young Gypsy man and his step-mother were in love very much. His father married a very young woman, he had many wives before, but has chased them away, and kept just this one, young and beautiful, and so there you have it, it happened because it could happen in such situations, and they started to see each other secretly, in a nearby forest, to make love and enjoy each other. They could not meet in public for their love was forbidden, but forbidden fruit...Still, there was one condition: the Gypsy was suppose to bring her a roast, nice chicken, every time they meet, if not, she refused to be with him. And he did so, many times, and she got many nice chickens. And that is how they meet, many times, to make love! When you have a roast chicken, they you have everything, it doesn't matter if you have money or not, or your background, nothing matters. And that is why Gypsies everywhere love roast chickens, when you have it, then everything is allowed, even your father's wife! The Gypsy finished the story, and the dragon started to laugh, and laugh, and laugh so hard so he was trembling and shaking, and the whole ground was trembling, for he was so big. In a moment, while he was still laughing and shaking, the dragon lost his balance...and puff, puff, he went down the cliff! And that is how the poor Gypsy killed the dragon. He didn't succeed in defeating the dragon because he was brave and skillful, but because he managed to trick the dragon for he was witty and foxy. That is our famous Gypsy wittiness- being able to trick! And so, the Gypsy appeared in



the Emperor's castle as a victor, and he was greeted with joy and gratefulness- after all, even he was just a Gypsy, he managed to save the emperor's daughter and the empire. Now, the time has come for the emperor to fulfill his promise: the Gypsy is to marry his precious daughter. But the mother empress was strongly against it- how will you, the emperor, give our daughter to marry just a Gypsy with nothing and nobody? And the emperor too, wasn't pleased at all. But he gave his word, in front of everybody, so what could he do? Then, he said: if my daughter is to marry this man, a Gypsy, let him stay here with us, it's better to have one Gypsy living with us, then that he takes our daughter to wander around the world, like all Gypsies do. Or, to take her to his Gypsy castle which he doesn't have, because Gypsies do not have palaces and castles, they are travelers, and they wander through the Earth forever. And the emperor said to the Gypsy: you will live here, in this part of our palace, and I will give you my daughter, and you will have whatever you want, kуст do not take our daughter away, to your wonder-world. But, the Gypsy, as any Gypsy, looks at the window, and saw one piggery, empty, dirty, and said: there, I will live there, that is good for me. The emperor cried: you fool, why would you want to go and live in a piggery, like a pig, here I offer you nice bed, soft pillows, palace and servants! But, the Gypsy wants only that piggery and nothing else. He laid down on the floor and enjoyed himself. The emperor and his wife started to cry, and to beg, how will one emperor's daughter to live in a piggery; but the Gypsy didn't care at all, he couldn't care less about what they were saying. He wanted his piggery, and that was it: if the emperor's daughter wants to come and live with him in that piggery, fine, that OK with him, if not, he doesn't care, and thought: at least, I could rest before I continue my wandering. However, the emperor's daughter came to live with the Gypsy in that piggery; she respected her father's word. In the morning, after they slept, the emperor came to an idea: he will offer a job to the Gypsy that will take him away from his newly wed wife. And he said to the gypsy: Here, just say what is it that you wan to do, here's the whole army, take it, and command it, go to war, learn, travel... The emperor would do anything just to get rid of the Gypsy. And the Gypsy agreed to the job, and headed to take the army. They traveled and traveled, and finally they reached one forest. And it was a huge beech tree forest, and the Gypsy thought: what a nice trees, good for making distaff, I'll take some, maybe I will need it one day. And he started to cut some young braches. His soldiers were confused: what the hell he is doing, and then they decided to do the same: each and every solder took one young branch until there was no forest left. And they continued their journey until they reached one river, with no bridge, what will they do now, they cannot cross water without a bridge? The Gypsy thought: why do I need a stick when I cannot cross the god damned river, and he throw off his stick, and all the soldiers

did the same, copying the Gypsy. And they stopped the river all together, with their sticks, and, there you go, they made a bridge! And they crossed the river and came to the other side, to the emperor. The emperor asked his army: tell me, please, how did it go, how was this Gypsy? And the army said: Wow, he is so clever and literate, we cut off the whole forest and made a bridge to cross one river, and he was the one to think about it, how to do it; he knew that there's no bridge, and that cutting the whole forest is the only solution, he manages his brains very good, for he is so good! Thanks to him, we have crossed the river and made that bridge. The emperor gave him big award, and the Gypsy's whole family gathered around him, to praise and admire him, everybody except his godfather, the Serb. The godfather told him: you didn't deserve any of these, for I know you. And the Gypsy became sad, and went to his piggery in sorrow. In the morning, when he woke up, he saw that the road is created by itself that connects his piggery with the emperor's palace, and on one side there are some roses and on the other there are some violets. The Gypsy was amused, and said: Oh, this smells so good! The next morning, when he woke up, he saw that huge bunch of grapes have aroused, covering his piggery; he ate and ate grapes until he was full, and then he realized that he deserved it all.

## Discussion

And although a human universal activity, unlike other forms of art, narrative is highly goal-oriented: a narrator may use narrative to manipulate an audience's representation of the social and physical environment to serve his/hers own fitness needs (Scalise Sugijama 2001. So, the question: in the story, which behaviors are encouraged that have presumably helped Gypsy ancestors to survive and reproduce in the past? Which behaviors we find addressed by these guidelines?

The story depicts how the socially powerless and disadvantaged Gypsies lacking real skills could trick and outwit the socially stronger, that is, an authority be it an emperor or a member of a surrounding majority, or a dragon that may symbolize all these. For this reason, this story could be related to the trickster tales that contain teaching strategies and participate in building a given group stereotypes. The Gypsy trickster character is neither good nor evil, tricks, but also he provokes compassion. The story is a mixture of realistic and folk tale elements; we find the Gypsy being dependant on his godfather of a different ethnicity, their relationship described as not equal, at the Gypsy disadvantage. The Gypsy is presented as a deceiver and a trick player: he is able to turn any situation around, sometimes just because he is lucky. The stereotype of Gypsy behavior is evident: the trickster is presented as a clever, mischievous man, who tries to survive the dangers and challenges of the world using trickery and deceit as a defense. As he is socially weaker and petty than the more powerful minority or any given authority, the Gypsy trickster is unable to win any direct confrontation. The Gypsy trickster

makes his way through a hostile environment of non-Gypsies out to defeat and deceive them -not by his strengths and virtues but by his wit, luck and cunning. In this story, the Gypsy character represents a stereotype of customary Gypsy behavior. This stereotype on the Gypsy character is evident in historical records. When they first appeared in Europe west of the Balkans, Gypsies presented themselves as Egyptian kings, and also posed as Christian pilgrims under leaders holding impressive titles. This was "...the greatest trick ...on western Europe in the early 15<sup>th</sup> century", played by Gypsies, who managed to assure protection from high government officials, and so took advantage of the Christian piety of the age (Fraser 1992:124). Soon, Gypsies obtained a reputation as thieves, fortune tellers and horse dealers of questioning honesty. Similar description of Gypsies as thieves and tricksters, in subsequent centuries, derive from many independent sources throughout Western Europe (MacDonald 2002). The stereotype included colorful dress, different ethnic group, fortune tellers, beggars, musicians and other artisan occupations. The stereotype associated Gypsies with tricks and deceiving: theft, lock-picking, purse-stealing, horse-stealing, casting spells, and general witchcraft and trickery. Indeed, throughout their history, Gypsies have chosen only particular occupations where they were self-employed and did not require education. Fortune telling has remained a Gypsy niche all the way through their history until the present. Even with modernization, when they abandoned old occupations in favor of new, they did not compromise their freedom, ethnicity and residential flexibility (Fraser 1992, MacDonald 2002, Cvorovic 2006). For many Gypsy parents, formal schooling is not seen as a priority and Gypsy children attend school at much lower rates than the surrounding population, remaining so even more separated and not being socialized into the non-Gypsy world (Cvorovic 2005). For the general Gypsy population, high fertility is kind of social obligation. Low education, less rule following, higher fertility, and neglect of children make Gypsies a group which tends toward a low-investment reproductive style (Cvorovic 2004). All these behaviors, along with an emphasis of deceiving and tricking the non-Gypsies are presented in the story. In a real life, as in the story, contact with the non-Gypsies is restricted to specific kind of relationship, mostly economic exploitation and manipulation for advantage (Sutherland 1975). In everyday life, for Gypsies, stealing from non-Gypsies is not considered immoral, and lying, tricking and extracting are socially expected forms of behavior. In the story, the whole relationship between the Gypsy and non-Gypsies are based on these behaviors, while manipulation of non-Gypsies is being approved. The Gypsies value being able to obtain money, goods or food from the non-Gypsies by outwitting them, and the story justify to the stereotype. The encouraged behaviors, proven by the story character to be successful, are stealing, tricking, and manipulating non-Gypsies, and on the other hand, low parental investment, having no educational or other skills but what the nature has given, and relying on luck alone. These behaviors probably represent a model of behavior that was successful for the Gypsies in the past. With that same model of behavior, Gypsies not only survived but have left descendants who did the same. The story also tells about the adaptive obstacle that Gypsies face: despised, sometimes tolerated, but never fully accepted by the surrounding majority, especially as marriage mates, it points out to deep feelings of degradation and oppression that Gypsies must have experienced in the inter-

action with their host populations. Even today, many Gypsies complain that whatever they do, it is not good enough for the Serbs (Cvorovic 2006).

## Conclusion

It is probable that everyday events and experiences that Gypsies had with non-Gypsies influenced the creation of this type of Gypsy stories. Ever since their first arrival in the Balkans centuries ago, their main concern was how to survive and outwit obstacles in life that included persecution, enslavement and harassment. The cultural tradition, including narratives, and reproductive strategy that Gypsies employed might be the answer to life conditions they met and lived in. The Gypsy narratives may be wittingly created to meet the particular knowledge needs of local habitats, including means on how to outwit non-Gypsies. Also, the stories were a likely outlet to relieve conflict and oppression that Gypsies must experienced as minority group: their narratives mold and influence their belief system on themselves and others, shaping the behavior at the same time.

The history of hardship and discrimination of Gypsies and their stories, point out to that other humans, non-Gypsies and their surrounding social environment appear to be the main, unpredictable, and latent dangerous aspect of the Gypsy past environment. On the other hand, Gypsy social isolation is also partially self-imposed: their isolation and marginalization may result from the traditional refusal on the part of most Gypsies to accept and become a part of the larger hierarchy of their host populations (Cvorovic 2004). Their cultural manipulation of segregative cultural practices has resulted in ethnic similarity of disproportionate importance for Gypsies, regulating their associations with others. Among Gypsies, this probably led to a tendency to conceptualize both in-group and out-groups as more homogeneous than they really are: as we seen from the stories, the stereotypic behavior and attitudes of the in-group are positively valued, while out-group behavior and attitudes are negatively valued (MacDonald 2002). Gypsy narratives so became a segregative cultural mechanism, providing models of behavior with which Gypsies regulate their social and cultural surroundings (Carroll 1999:159).

The stories describe the pattern of Gypsy behaviors, widespread traits that presumably were successful in the past. Gypsies are just replicating the behavior of their ancestors- a particular tradition- who not only survived with that same behavior, but left descendants who did the same and furthermore, lived to tell the story. These stories are aimed at promoting proper/ successful behavior in upcoming generations, as long as there is enough similarity between future environment and those of the past. The Gypsy "situation" has not changed much: the poor conditions of their living, education and income and future prospects are unlikely to improve, based on their long them past. The Gypsy "problem", their high rates of teenage pregnancy, large number of children, unemployment and delinquency remain constant variables in their demographics since their coming to Serbia (Cvorovic 2004). Most Gypsy informants say that they follow no specific rules of behavior other than the ones they learned at home. All Gypsies agree that the stories have an educational point, even if they enjoy very much the narration as a form of entertainment.

Gypsy traditional storytelling could be called a kinship strategy, following a parental model of influencing the behavior, especially the social behavior, of children and even distant descendants (Steadman and Palmer 1997, Basso 1990). As one Gypsy concluded, sadly: “We have nothing left from the olden times: our ancestors left us nothing but some stories, poverty and sorrow”.

The Gypsy narratives are always put into the context of their immediate social surroundings and environment. Many times, these traditional stories warn about the consequences of wrong behavior, providing at the same time, models for proper behavior and local knowledge on how to pursue them and describe situations that the Gypsies might encounter in their lives. Gypsy stories so became means by which adaptive problems of most importance to survival and reproduction are ritualized and articulated in a replicated reality of their oral tradition. Like other forms of art, these stories for the Gypsies became “...indispensable for personal development, for the coherent internal organization of ideas and feelings, and for the organization of shared experience that makes collective cultural life possible”. The recurrent theme and emphasis of the Gypsy traditional stories on social behavior and relationship with non-Gypsies implies that this has often been the situation.

## References

- Basso, Keith H. 1990. *Western Apache language and culture: Essays in linguistic anthropology*. Tucson: University of Arizona Press.
- Boyd, Brian. 2005. *Evolutionary theories of art*. In *The Literary Animal*, edited by Jonathan Gottschall and David Sloan Wilson, pp. 147-176. Evanston, IL: Northwestern UP.
- Carroll, Joseph. 1999. *The Deep Structure of Literary Representations*. *Evolution and Human Behavior* 20:159-173.
- Carroll, Joseph. 2002. *Adaptationist Literary Study: An emerging Research program*. *Style* 36, 4:597-617.
- Carroll, Joseph 2002. *Organism, Environment, and Literary Representation*. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 9, 2:27-43.
- Carroll, Joseph. 1995. *Evolution and Literary Theory*. *Human Nature* 6, 2:119-134.
- Coe, Kathryn, Palmer, Craig T, Aiken, Nancy E. and Cassidy, Criss. 2006. *The Role of Traditional Children's Stories in Human Evolution*. Entelechy: Mind and Culture (fall 2005/winter 2006, [www.entelechyjournal.com](http://www.entelechyjournal.com)).
- Čvorović, Jelena. 2006. *Gypsies Drown In Shallow Water: Oral Narratives among Macva Gypsies*. *Journal of Folklore Research*.43, 2, 129-148
- Čvorović, Jelena. 2004. *Sexual and Reproductive strategies among Serbian Gypsies*. *Population & Environment*, 25, 217-242.
- Djordjević, Tihomir R. 1932. *Naš narodni život I običaji*. Knjiga VI. Beograd. Književna Zadruga.v

- Fraser, Angus. 1992. *The Gypsies*. Cambridge: Blackwell.
- Gottschall, Jonathan et al. 2003. *Patterns of Characterization in Folktales Across Geographic Regions and Levels of Cultural Complexity*. *Human Nature*, 14, 365-382.
- Hancock, Ian. 1987. *The pariah syndrome: an account of Gypsy slavery*. Ann Arbor, MI: Karoma Publishers.
- MacDonald, Kevin, B. 2002. *A People that Shall Dwell Alone: Judaism as a group Evolutionary Strategy*. Lincoln, NE: Writers Club Press.
- Miller, Geoffrey. 2000. *The Mating Mind*. New York: Doubleday.
- Palmer Craig T., Steadman Lyle B. and Cassidy, Chris. 2006. *Traditional Religious Sacrifice, Cultural materialism, Costly Signaling, or Descendant-leaving Strategy?* *Journal of Ritual Studies*, 20, 2, in press.
- Palmer, Craig T. and Lyle B. Steadman 1997. *Human kinship as a descendant-leaving strategy: a solution to an evolutionary puzzle*. *Journal of Social Evolutionary Systems*, 20, 1: 39-51.
- Pinker, Steven. 1997. *How the Minds Works*. New York: Norton.
- Save the Children. 2001. *Denied a Future? The Right To Education of Roma, Gypsy and Travelers Children*. Save The Children Fund: United Kingdom.
- Scalise Sugiyama, Michelle. 2001. *Food, foragers, and folklore: The role of narrative in human subsistence*. *Evolution and Human Behavior* 22, 4, 221-240.
- Steadman, Lyle B & Palmer, Craig T. 1997. *Myths as instructions from ancestors: The example of Oedipus*. *Zygon*, vol. 32, 341-350.
- Storey, Robert. 1996. *Mimesis and the Human Animal: On the Biogenetic Foundations of literary Representation*. Evanston, IL: Northwestern UP.
- Sutherland, Ann. 1975/1992. *Gypsies: The Hidden Americans*. Chicago, IL: Wave-land Press.
- Vukanović, Tatomir. 1983. *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*. Vranje: Nova Jugoslavija.

Јелена Чворовић

## Прича о циганском змају: еволуциони приступ наративима

*Кључне речи:* Српски цигани, орална традиција,  
еволуција

Овај рад представља резултат антрополошке примене метода еволуционе психологије и теорије на проблематику социјалне и репродуктивне стратегије ромске популације у Србији, с нагласком на моделовање образаца понашања као на битан елемент сваке такве стратегије.

Предмет овог рада јесте бихејвиорална нормативистика имплицирана једном ромском причом/наративом, а циљ успостављање везе између социо-културних образаца понашања и стратегија одржања заједнице у разноврсним историјским, друштвеним, културним и економским условима. Главни јунак – Циганин у обрађеном наративу показао је све оне особине које и иначе Цигани<sup>1</sup> негују као свој адаптивни механизам, али и начин живота од кога нерадо одустају – лукавство, преваре, крађе, номадски начин живота, сиромаштво, бедан социјални положај, необразованост, бројно потомство итд. У свему томе, Циганин као јунак приче успева захваљујући својим особинама трикстера, тј. довитљивошћу, преварама, сналажљивошћу и лукавством. Другим речима, наратив с једне стране, верно одсликава друштвену стварност Цигана у Србији, како у прошлости тако, рекло би се, и у садашњости, док с друге стране преноси потомцима модел успешне адаптације и опстанка. Анализа показује да дотична прича не само што пружа објашњење циганског начина живота, већ га и потврђује и шта-више позитивно валоризује.

Такође, разматра се значај наратива за истраживање популација које поседују искључиво оралну културу, као и значај наратива за еволуциону антропологију, и истиче се да они служе не само преношењу знања које се сматра значајним у оквиру неке заједнице, већ и као преносници модела пожељног понашања.

---

<sup>1</sup> Етноним *Цигани* се овде користи, јер испитаници сами себе тако називају.





**Марија Илић**

Балканолошки институт САНУ  
joyce@verat.net

## **Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног**

**– теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска)\* –**

У раду се испитује циклус анегдота снимљених током теренског истраживања Срба из Медине (мађ. Medina, Мађарска), 2002. године. Предмет анализе су одлике ових наратива на основу којих се они могу сврстати у гранични усмени жанр између мемората и фабулата, као и модели прелаза аутобиографског сећања у фабулат, односно преласка из „индивидуалног“ у домен „колективног“.

*Кључне речи:* анегдота, хумор, етнолингвистика, наратив, меморат, фабулат, дискурс

### **Савремена теренска истраживања: фолклорна анегдота**

Виталност анегдоте већ је уочена у савременим теренским истраживањима фолклора на Балкану и у свету.<sup>1</sup> У социјалним срединама где настају, ови комични наративи функционишу као усмени жанр између аутобиографског сећања и шаљиве приче. Предмет овог рада биће анегдоте снимљене у селу Медина (Мађарска) са српским информаторима. Испитиваће се наративне карактеристике ових анегдота, као и модели прелаза

---

\* Овај рад је израђен у оквиру пројекта „Етничка и социјална стратификација Балкана“ (бр. 148011) који се реализује у оквиру Балканолошког института САНУ, а који финансира Министарство науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Уп. Marta Blache, *The anecdote as a symbolic expression of the social and cultural milieu of journalists*, *Folklore* 110, 1/2, 1999; Евгенија Мицева, *Анегдота и виц у једном малом бугарском граду*, *Rad Saveza udruženja folklorista, XXXVII, Plitvička jezera* (1990), Zagreb, 1990, 345–348; Марија Илић, *Фолклорни текст у процесу заборављања*, *Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд, 2005*, 321–335.

аутобиографског сећања у фабулат, односно преласка из „индивидуалног“ у домен „колективног“.

У методолошком смислу, овај рад представља еклектички спој метода словенске етнолингвистике и англосаксонских метода квалитативног интервјуа и дискурс анализе, што је карактеристично за радове неформалне београдске групе етнолингвиста, окупљене око пројекта Балканолошког института САНУ.<sup>2</sup> Поред лингвистичких метода, у истраживању су упоредо коришћени радови јужнословенске и светске фолклористике који се баве хумористичним фолклорним формама и фолклорном анегдотом. Интердисциплинарна анализа показала се као неопходна за разумевање граничног усменог жанра попут анегдоте.

## Теренски рад у Медини (Мађарска)

Етнолингвистичко истраживање српске популације обављено је у Медини (мађ. Medina, Толнска жупанија, јужна Мађарска) где су Срби изразито малобројна етничка група, од 6. до 9. децембра 2002. године.<sup>3</sup> Наиме, у овом насељу живи неколико српских породица, заједно са ромском и мађарском популацијом.<sup>4</sup> Током истраживања употпуњена је дијалектолошка слика српског говора у Медини. Према досадашњим истраживањима, говор Медине припада источнохерцеговачком (ијекавском) типу, као и говор барањских Срба, с тим што је рефлекс дугог „јата“ – једносложно *ие* (нпр. *диете*, *биелите*), а рефлекс „јата“ после *р* увек је екавски (*брег*).<sup>5</sup> Наш дијалекатски материјал показује да се у савременом говору мединских Срба смењују екавски и ијекавски рефлекси „јата“, што указује на утицај стандардног језика српског радија, телевизије и штампе, које медински Срби прате.

---

<sup>2</sup> О основним методолошким поставкама словенске етнолингвистике уп. Светлана Толстая, *Славянская этнолингвистика: проблемы и перспективы*, Глас CCCXCIV Српске академије наука и уметности, Одељење језика и књижевности књ. 19, Београд, 2002, 27–36; за квалитативни интервју уп. интернет часописе Qualitative Inquiry и Forum: Qualitative Social Research.

<sup>3</sup> Истраживачки тим у Медини чинили су Биљана Сикимић и Марија Илић (Балканолошки институт САНУ, Београд). Сви интервјуи су снимани на аудио-траке и чувају се у архиви Балканолошког института САНУ. Истраживање је финансијски подржала Српска самоуправа у Будимпешти.

<sup>4</sup> О броју Срба у Мађарској на основу мађарских државних пописа уп. Mladena Prelić, *Etnički identitet: Srbi u Budimpešti i okolini*, докторска дисертација у рукопису, Београд, 2004.

<sup>5</sup> Уп. Предраг Степановић, *Говори Срба и Хрвата у Мађарској: итокавско наречје*, Београд/Нови Сад 1986. Преглед досадашњих дијалектолошких истраживања српских говора у Мађарској дала је Софија Милорадовић, *Дијалектолошка и етнолингвистичка истраживања српске мањине*, Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи, Београд 2005, 299–314; S. Miloradović, *Srpski jezik u Mađarskoj*, Lingvističke aktuelnosti 10, 2003, [www.public.asu.edu/~dsipka/LA.htm](http://www.public.asu.edu/~dsipka/LA.htm).

Што се етнолингвистичких и етнографских карактеристика заједнице тиче, поред обичаја везаних за *свињокољ*, *пударину* и *сахрану*,<sup>6</sup> као специфична одлика локалне културе издваја се и круг анегдота везаних за Мединца Саву Сокића (1927-2004). Ове анегдоте су већ истраживане као извори за реконструкцију мединске свакодневице; том приликом су приложени транскрипти највећег броја снимљених наратива.<sup>7</sup>

## Комичне наратије у интервјуу

Као полазна тачка за истраживање послужио је класичан етнолингвистички упитник,<sup>8</sup> при чему је фаворизован полуинституционални интервју, који отвара простор за „причу“ (енг. *story telling*) самог информатора. Током разговора, Саво Сокић је показао изразиту склоност ка хумористичном дискурсу и, тако, утицао на то да почнем следити његову линију асоцијација и подстицати га на приповедање аутобиографских анегдота. Друга учесница у интервјуу, Савина кћер Савета, преузела је сложену комуникативну улогу: она је као информаторка одговарала на питања из упитника, „подстрекивала“ свог оца на приповедање и „преводила“ ми значење његових шала и локалних мединских израза. Током времена, интервју се претворио, мање-више, у монолог Саве Сокића, праћен сугестијама Савета Сокић и ретким потпитањима истраживача. У монолошкој наратији, Саво Сокић је спонтано и у континуитету приповедао аутобиографске анегдоте. Тако је дошло до хијерархијске инверзије комуникативних улога у интервјуу – од почетне „хегемоније истраживача“ до „хегемоније информатора“.<sup>9</sup>

## Сегментација дискурса: почетак наратије

На приповедање анегдота Саву су испрва асоцирала нека моја питања. Тако, на пример, у наредном питању сам желела да добијем податке о ритуалним шалама на свадби (маскирање, опсцени хумор). Међутим, десигнат шала очигледно је за Саву значио 'смешан догађај'. (уп. Марија: *Мене интересују те шале које су биле на свадби? Да ли су им нешто причали: „Не*

<sup>6</sup> О основним одликама етнолингвистичке грађе сакупљене у Медини уп. Biljana Sikimić, *Terenska istraživanja u Medini, Mađarska*, *Lingvističke aktuelnosti*, 2003/10. [www.public.asu.edu/~dsipka/LA.htm](http://www.public.asu.edu/~dsipka/LA.htm).

<sup>7</sup> Уп. М. Илић, *Социјални простор у фолклорним анегдотама – наративи Саве Сокића из Медине*, Етнографија Срба у Мађарској 5, Будимпешта, 2007 /у штампи/.

<sup>8</sup> Уп. Анна А. Плотникова, *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*, Российская академия наук, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1996.

<sup>9</sup> О „хегемонији истраживача“ у интервјуу уп. C. Russell, D. Touchard, M. Porter, *What's Rapport Got To Do With It? The Practical Accomplishment of Fieldwork Relations Between Young Female Researchers and Socially Marginalized Older Men*, *The Qualitative Report*, vol. 7, num. 1, 2002, [www.nova.edu/ssw/QR/QR7-1/russell.html](http://www.nova.edu/ssw/QR/QR7-1/russell.html). О „хегемонији информатора“ у интервјуу уп. Anemari Sorescu Marinković, *Torac via Clec: Când biografia bate etnografia*, *Caiete de teren*. Torac – metodologia cercetării de teren, Novi Sad 2006, 111–172.

знаш, ниси ништа научио“? Саво: *Па толко је народа било ту код нас. Па онда било и гужве још. Сироме дедац...* [следи одговарајућа анегдота] – 4.1).

Касније, током интервјуа, и Савета и ја смо, понекад свесно а понекад и несвесно, „подстрекивале“ и „иницирале“ Саву на приповедање анегдота:<sup>10</sup> на пример, израз „чула сам“ у мојим питањима легитимисао је мене (истраживача) као особу блиску социјалном кругу у коме круже локалне анегдоте (Марија: *А чула сам да сте се ви много, много шалили?* – 7.1). Даље, и Савета и ја смо сугерисале фрагменте анегдоте, која нам је делом или у целости била већ позната, и тиме смо иницирале да Саво исприча интегралну верзију (уп. Марија: *А чула сам кад сте се напили да сте умели да окренете и капут?* – 7.7); уп. такође (1).

[1]

[1.1] **Савета:** Онда си пао у подрум с леђима, у дубоки подрум. Па те коњ ујео.

[1.2] **Марија:** Е, како је то било? **Савета:** Марија, неће ти бити доста ови касета!

[1.3] **Саво:** Кобиле су биле, па је стриц возио кући кокуруз...

Конечно, у монологу је Саво користио временске прилоге *онда*, *једаред* као ознаке континуитета наративе и почетка нове наративне целине; уп. (2):

[2]

А једаред смо ошли орат с чиком...; Онда баба, кад је и баћа, Алексин отац, био код куће, ни ме знала уватит...; Онда је долазила ту неква, Савета, сјећаш се на Пони Ненику...; А једаред смо били, ишо сам са Дугачким чика Савом...; Онда сам био љети чувати пилиће...

### Сегментација дискурса: завршетак наративе

У овом раду је примењен метод „сужене транскрипције“ (енгл. *narrow transcription*), који углавном изоставља паралингвистичке карактеристике исказа.<sup>11</sup> Недостатак такве транскрипције посебно је упадљив у анализи хумористичног дискурса, који читаоци често не могу разумети без помоћи додатних (енгл. *background*) информација које даје истраживач.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> О комуникативним улогама истраживача и информатора у полуинституционалним интервјуима који се спроводе у истраживањима хуманистичких наука уп. Ј. Гоффманова, 'Подсказывание', 'поддакивание' и другие виды стратегии преодоления коммуникативных барьеров, *Язык как средство трансляции культуры*, Москва 2000, 132-153.

<sup>11</sup> Уп. Richard A. Dressler, Roger J. Kreuz, *Transcribing Oral Discourse: A Survey and a Model System*, *Discourse Processes* 23 (1), 2000, 25-36.

<sup>12</sup> Уп. Helga Kotthoff, *Gender and humor: The state of the art*, *Journal of Pragmatics* 38, 2006, 4-25.

У дискурсу Саве Сокића, управо су невербална средства, као што су смех и мимика, служила као контекстуални индикатори хумористичног регистра и као дискурзивни маркери завршетка шале или анегдоте. Крај анегдоте обавезно је сигнализирани Савиним смехом, а врло често и узвиком *јаој (Боже)!*. Могла би се чак уопштити типична финална формула Савиног комичног наратива „смех + узвик *јаој (Боже)!*“, што добро илуструју следеће завршне реченице [уп. (3)]:

[3]

„Стани, никуда не дам коња више. Ви сте те битанге! Не дам вам коња више!“ Јој. [смех]; Сав сам се уредио нег што смо стигли кући. [смех] Јаој, Боже; Мислио сам у себи: „Нећу ни ић с тобом више!“ [смех] Јаој; „Ај“, каже, „сањо си. Ајд само.“ Јаој, Боже [смех].

### Контекстуализација наратива

Моји саговорници су током разговора били свесни да је њихова прича упућена одређеном адресату, што се види у бројним метатекстуалним коментарима којима су појашњавали значење и поенту саме приче. Ти коментари су добро илустровали комуникативни контекст, а истовремено су показали какав однос Савета и Саво имају према истраживачу. У складу са класификацијом коју је понудила Биљана Сикимић,<sup>13</sup> разликујемо коментаре који се односе на:

- језичка факта (Је се каже бега и код вас или бас? – 5.1);
- етнолингвистичка факта (На гангу су имали комар, кревет. То било тако прикуцато летава и на тим је било поњава, да не иду комарице. – 7.10);
- етнографска факта (О светим Игњатију било је једанаест кућа ће су свечари били на светог Игњатију, и ту су захтевали да идемо честитат. – 6.2);
- чин снимања (Марија, неће ти бити доста ови касета! – 1.2);
- поетолошка значења, тј. значење шале (Је сви су имали мале инструменте и лагане оно, под пазува или на раме. А он је читаво чудо, је ли, имао. – 5.5);
- околности разговора ([Савета завршава анегдоту о Жуки и сервира чорбу] Савета: „Ој, Бога ти материног, па ова је ко Жука!“ [смех] Је л добра чорба ил није? Саво: Мало мокра. Биљана: Кнедле су невероватне. Марија: Мало мокра? [смех]).

У теорији хумора, пак, сви метатекстуални коментари сигнализирају изостанак „подразумеваног знања“ између истраживача и информатора, које

---

<sup>13</sup> Уп. Биљана Сикимић, *Тај тешко да су има по књиге*, Избегличко Косово, „Лицеум“, Крагујевац 8, 2004, 31-69.

је неопходно у разумевању хуморних форми.<sup>14</sup> У наративима Саве и Савете Сокић најбројнији су метатекстуални коментари социјалних факата, што је свакако условљено значајном улогом актуелног социјалног контекста у настанку и разумевању хумора.<sup>15</sup> И ту разликујемо коментаре који се односе на:

- особе (И тај Циго је, па стално увек био пијан скоро. И онда је теро порадицу, туко и жену, и шта ја знам. – 7.4);
- социјални простор (Тамо ће је у клуб нам, тамо била школа некад. – 6.2);
- социјалне односе (етнички стереотип – А иначе треба да се зна да се Циганин јако боји, не он што се боју, него сви се боје, само имаду велика уста и оно храбри су кад нема опасности, али чим се нешто мало појави, одма се уплаше. – 7.4).

Метатекстуални коментари, поред осталог, указали су на индивидуалне особине и склоности говорника. Тако је Саво, који је у време интервјуа имао 75 година, редовно наводио време и место сахране уколико је неки од поменутих актера у међувремену умро, док је *differentia specifica* Саветиних коментара било објашњење породичних и родбинских односа актера (уп. нпр. Саво: *А чико Мишка је био мајстор од дјеце*. Савета: *То је стриц рођени*. Саво: *Стриц рођени*. Савета: *Дједин рођени брат*. Саво: *У Вуковару је умро, сирома*).

### 3. Меморат

Анегдоте Саве Сокића засноване су на његовим аутобиографским сећањима. То значи да су аутобиографска сећања прошла процес „текстуализације“: од текста у свести приповедача и конкретног етнопоетичког система (у овом случају, жанр шаливе приче) до вербализованог усменог текста.<sup>16</sup> Вербализовани усмени текст најопштије означавамо термином *наратив*,<sup>17</sup> а

<sup>14</sup> „Подразумевано знање .. [укључује] познавање локалног идиома, етно-социјалних чињеница, стереотипних ставова заједнице о актерима и др.“, уп. Svenka Savić, Veronika Mitro, *Diskurs viceva*, Serija: Razgovorni srpski jezik 2, Novi Sad 1998, 9.

<sup>15</sup> Уп. Mary Crawford, *Gender and humor in social context*, Journal of Pragmatics 35, 2003, 1413-1430, (1420).

<sup>16</sup> Уп. Лиљана Даскалова-Перковска, *За някои черти на етнопоетиката в наративната традиция*, Фолклор, традиции, култура, Сборник в чест на Стефана Стойкова, София 2002, 140.

<sup>17</sup> Схватање *наратива* у овом раду најближе је дефиницији коју је дао амерички социолингвиста William Labov: „One method of recapitulating past experience by matching a verbal sequence of clauses to the sequence of events which (it is inferred) actually occurred. (...) Within this conception of narrative, we can define a *minimal narrative* as a sequence of two clauses which are temporally ordered: that is, a change in their order will result in a change in the temporal sequence of the original semantic interpretation; уп. William Labov, *Language in the Inner City : Studies in the Black English Vernacular*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA 1973, 360.

када посебно истичемо мнемоничке одлике наратива, онда користимо ужи термин *меморат*. Даље, понављањем у оквиру одређеног круга слушаца (породица, медински Срби), аутобиографски меморат може постати колективни. Коначно, чување и ширење „заједничког сећања и знања“, тј. колективних мемората, јесте базично начело за креирање идентитета и функционисање како микрозаједница (пријатеља, супружника, породице), тако и макрозаједница (сељана, регије, нације, итд.).<sup>18</sup>

### Конструкција заједничког сећања/знања

Било да су се наративи односили на заједничке доживљаје или, што је чешће, само на Савине, и Савета и Саво су се смењивали у улози наратора, „монитора“ и „ментора“; подсећали су, исправљали и допуњавали једно друго.<sup>19</sup> У наративима који се односе на заједничка Саветина и Савина аутобиографска сећања, према теорији конверзацијског сећања, уочавају се поступци евалуације (енгл. *validation*), као нпр. 4.2, и кореспонденције (енгл. *correspondence*), као нпр. 4.4, 4.5, 4.6.<sup>20</sup> Такође, саговорник са поузданијим сећањем може од ментора и монитора постати наратор: у примеру (4) Савета смењује Саву (4.6).

[4]

[4.1] **Марија:** Мене интересују те шале које су биле на свадби?

Да ли су им нешто причали: „Не знаш, ниси ништа научио“? **Саво:** Па толко је народа било ту код нас. Па онда било и гужве још. Сирома дедац, на шест-седам степеница се узлазило у културном дому, у просторије. А он сирома, мало је, насисо се. Кад је ишо доље, отисне му се, отклизне му се нога, он падне и лакат пребије. Јаој, онда дај, овај прва помоћ, кола су дошла. Хитна помоћ, однели га у болницу. Каже Алекса: „Ићемо код ђеде.“ – „Можемо, Алекса.“

[4.2] **Савета:** Није тако било, не, не.

[4.3] **Саво:** Но?

<sup>18</sup> О улози заједничког сећања (енг. *shared memory*) и заједничког знања (енг. *shared knowledge*) у успостављању интимности код супружника уп. Monisha Pasupathi, Sarah Lucas, Amy Coombs, *Conversational Functions of Autobiographical Remembering: Long-Married Couples Talk About Conflicts and Pleasant Topics*, *Discourse Processes* 34 (2), 2002, 163–192. О Халбваксовом схватању колективног сећања (енг. *collective memory*) уп. Jeffrey Olick, Joyce Robbins, *Social Memory Studies: From „Collective Memory“ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, *Annual Review of Sociology* 24, 1998, 105–140.

<sup>19</sup> У комуникативном чину заједничког, конверзацијског сећања групе људи, наратор има главну улогу у креирању приче, монитори се повремено „укључују“ са исправкама и допунама, док ментори брину о томе да ли прича одговара тренутном комуникативном захтев; уп. Adrian Bangerter, *Identifying Individual and Collective Acts of Remembering in Task-Related Communication*, *Discourse Processes* 30 (3), 2000, 237–264.

<sup>20</sup> Уп. А. Bangerter, *isto*, 238.

[4.4] **Савета:** Овај дјечко што је радио код хитне помоћи, он је био позвани, био је гост у сватовима.

[4.5] **Саво:** А ко је то био? **Савета:** Густига, Черго Густига. **Саво:** Ја?

[4.6] **Савета:** И два-три лекара, доста овако чувена лекара, ту су код нас и прије долазили...

Када Савета препричава Савине доживљаје, може се говорити о посредованом Савином сећању и, уједно, о породичном сећању. Очигледно је да су ови наративи много пута препричавани у породичном кругу, што се уклапа у представу о породици као генератору колективног сећања појединца.<sup>21</sup> Теренско истраживање мединских Срба показало је да део ових анегдота припада „заједничком сећању“, односно колективном меморату шире заједнице мединских Срба.

У сегменту (7.4) Савета почиње причу о Сави и локалном Рому, при чему се смењују треће и друго лице (уп. Савета: И тата узме једну шипку, не знам ја откуда с којег дрвета откине ... И, ти су узо ту од балеге шипку и турио кроз прозор, и тамо је горела ова петролејка, и то је тео овако да [претури петролејку]). Саветин метатекстуални коментар – Не знам ја откуда с којег дрвета откине – сигнализира да се ради о посредованој, неаутентичној форми сећања. Међутим, Саво исправља Савету (Саво: Нисам, ја сам тео да Циго увати тај прут. – 7.5). Даље, наратив се наставља као наизменична (ре)конструкција приче – кореспонденција (Савета: Па и уватио је. Саво: Ја сам му истрго из руке. А он гледа. Почо се дерати. Реко: „Само нек дође!“ Савета: Као: „Убићу ако је ко! Убићу га! Убићу га! Неће дуго!“ [смех] А они се сакрили. – 7.5). Коначно, Саво као поузданији наратор наставља причу у првом лицу, као аутобиографско сећање (Саво: Ја сам стао тако на рогаљ зида, знао сам... – 7.6).

У заједничкој конверзацијској реконструкцији аутобиографских мемората, с једне стране, и колективних мемората који нису обавезно засновани на личном искуству саговорника (нпр. када Савета препричава Савине доживљаје), с друге стране, уочавају се исте наративне технике, што потврђују и досадашњи налази о конверзацијском сећању.<sup>22</sup>

### Фактографија/веризам

Савини и Саветини наративи блиски су форми мемората у сегментима који утврђују емпиријске околности догађаја. Тако се наративи лоцирају у конкретно време и простор, тј. *када* и *где* се нешто збило. Такође, главни

<sup>21</sup> Уп. J. Olick, J. Robbins, *Social Memory...* у: *Annu. Rev. Sociol.*, 123. О улози породице у развоју и преносу фолклора уп. Доротеја Добрева, *Житејски разкази и идентичност (По записи от с. Радуил, Самоковско)*, Български фолклор 5, „Разкази и разказивачи“, София 1994, 57-69.

<sup>22</sup> Уп. M. Pasupathi, S. Lucas, A. Coombs, *Conversational Functions...* у: *Discourse Processes*, 183.



актери се готово редовно идентификују именом, презименом или надимком, а дају се и подаци о њиховим сродничким везама, или о томе да ли су још увек живи или не. Често, Савета и Саво почињу нарацију са анонимним актерима, да би током нарације у међусобном дијалогу идентификовали те исте актере (нпр. Савета: *Овај дјечко што је радио код хитне помоћи, он је био позвани, био је гост у сватовима*. Саво: *А ко је то био?* Савета: Густига, Черго Густига. Саво: *Ја?* – 4.4–5). Тако нарација (7) почиње као прича о „једном Циганину из Медине“, да би се кроз Савин и Саветин дијалог утврдио његов идентитет (Савета: *Тај јадан Циганин је ту стоји на хошку, скоро преко пута нас*. Саво: *Ко је то био?* Савета: Јанев. Саво: Јо Јанев! Ха! – 7.2–3). Ипак, нарација се после тога наставља као прича о „Циги“ (Савета: *И тај Циго је, на стално увек био пијан скоро* – 7.4), јер очигледно је само његов етно-социјални идентитет од важности за причу.

Свакако да навођење фактографских података припада веристичким наративним елементима, што је особено за фолклорне текстове блиске биографским причама и меморатима.<sup>23</sup> И управо у осциловању наратива између анонимних и конкретних актера види се померање овог усменог жанра од мемората ка фабулату, и обратно.

## Понављање

Како се разговор са Савом и Саветом Сокић одвијао у два наврата, десило се да је једна анегдота из Савиног детињства испричана два пута: у првом сусрету (8. XII 2002) причали су наизменично Савета и Саво Сокић [уп. (5)]; у другом сусрету (9. XII 2002) наратор је био Саво Сокић [уп. (6)]. У сегменту (5) могу се приметити наративни поступци о којима је већ било говора: Савета као ментор иницира Савину нарацију, наводећи фрагменте анегдоте у трећем лицу (5.1) (*Није добро прошо оркестар с њим. Је се каже бега и код вас или бас? (...) Ишли су, је л, на светог Игњатију честитати*). Саво допуњава Савету (5.2), а затим Савета „препушта“ улогу наратора оцу (5.3), који прелази на форму мемората и прво лице (5.4). На крају, Савета, као ментор, у метатекстуалном коментару објашњава истраживачу хумористичну поенту (5.5).

[5]

[5.1] **Марија:** А на Игњата јесу ишла деца? **Савета:** Светог Игњатију мислите? Ишли су зато јер ту у селу било је ко је славио крсну славу. Ко ме је већ била крсна слава свети Игњатија. А мој тата, то вероватно вам није реко, он је био страховити музичар. Он је свиро у оркестру, али није добро прошо оркестар с њим. Је се каже бега и код вас, или бас?

**Саво:** Бас. **Савета:** Оно велико чудо, како би он реко. Ишли су, је л, на светог Игњатију честитати.

[5.2] **Саво:** На једанаест мјеста.

<sup>23</sup> Уп. Б. Сикимић, *Тај тешко...*, у: Избегличко Косово, 40.

[5.3] **Савета:** Ај испричај то. И како је завршио тај бас.

[5.4] **Саво:** „Дјецо, помозте ми однети то тамо“, за нашом црквом имамо круг. Тамо је то научило бити, ти алати. Они неће. А ја узо тај бас, па како има поред друма, је л има улаз, направили су тако ћуприја од дрвета. А ја узо тај бас за врат, па сам га турио унутра: „Здраво, дјецо. Ако вам треба, носте га, ако вам не треба, оставте га“. Ал одњели га зато.

[5.5] **Савета:** Је сви су имали мале инструменте и лагане оно, под пазува или на раме. А он је читаво чудо, је ли, имао.

У разговору који се водио сутрадан, ја сам, сада већ познајући анегдоту о Сави дечаку и басу, покушала да га иницирам да ми је поново исприча. Саво је поновио основну структуру приче:

[6]

[6.1] **Марија:** А кажите ми да ли сте ви као мали исто свирали, овај, учили да свирате, или не? **Саво:** Ишо сам и ја мало, ал сам и оставио јер сам моро бас носити. Па сам оставио уполак. **Марија:** Па кад сте онда свирали у ту свиралу?

[6.2] **Саво:** Имали су тамбурице и, онда, оне веће тамбуре, и тај бас. То је велико било, ко та пећ. О светим Игњатију било је једанаест кућа ће су свечари били на светог Игњатију и ту су захтевали да идемо честитат. Па смо ишли. Била је већ поноћ кад смо завршили. Зато су, је л да, тамо напоју, дјеца смо били, нисмо били одрасли, да нас напију. Кад смо свршили, они узели тамбурице ко Циганин, па су ишли: „Дјецо, помосте ми носит ово чудо. Ја ћу полупати је!“ Код Алексе ми не дају у животу тај бас. Велико је то било. А тешко је било у то свирати. Тврда жица биле. „Не, ја, то је твој алат. Донеси га у школу!“ Тамо ће је у клуб нам, тамо била школа некад. Реко: „Ако нећете помоћи, ја ћу је кљукнит вамо под ову ћуприју. Нек је једе бола!“

[6.3] **Марија:** Нек је једе? **Саво:** Нек је једе бола. **Марија:** А шта је бола? **Саво:** Па шта, то с тако нашли: „Бола те појела.“

[6.4] А ја узо тај бас и турио под ћуприју: „Здраво, дјецо!“ И дошо сам кући. А ни они нису одњели. Други дан су однели је. **Марија:** Па јесте и ви тада били дете? **Саво:** Молим? **Марија:** И ви сте тада били дете? **Саво:** Па да. [смех]

Неки изрази се понављају готово истоветно у обе верзије, што говори о томе да је анегдота већ много пута понављана у породичном кругу, нпр. израз *чудо* за бас (Савета: *Оно велико чудо*, како би он реко. – 5.1; Саво: *Дјецо помозте ми носит ово чудо*. – 6.2). Наизглед неважан детаљ – „број посећених кућа“ (11) – помиње се у обе верзије, зато што то мотивише Савино понашање (умор и резигнацију) [уп. 5.2, 6.2.].

С друге стране, поновљени наратив (6) проширен је новим детаљима, посебно у оним сегментима који преносе Савин став и „доживљени говор“

(*Велико је то било. А тешко је било у то свирати. Тврда жица биле... Реко: „Ако нећете помоћи, ја ћу је кљукнит вамо под ову ћуприју. Нек је једе бола!“* – 6.2). Очигледно је да је верзија испричана другог дана – шира, чему је допринео како раст поверења између истраживача и информатора,<sup>24</sup> тако и проналажење комуникативних улога које задовољавају обе стране.

## Фабулат

У јужнословенској фолклористици и етнографији постоје термиолошке недоумице у вези са комичним наративима.<sup>25</sup> Ипак, нарације Саве Сокића могу се, се према својим жанровским одликама, најпре одредити као анегдоте. Жанр анегдоте је, пак, у светској и српској фолклористици дефинисан као „гранични“ – између мемората и фабулата.<sup>26</sup> Сам информатор Саво Сокић користи термин *шала*, који истовремено значи и „смешан догађај“ и „шалива прича“ (*Тако, проводио шале којекакве, приче.* – 7.2).

Према налазима јужнословенских фолклориста, основна поетичка тежња анегдота и шаливих прича огледа се у стварању круга прича око једне личности.<sup>27</sup> Такође, савремена етнографска теренска истраживања у бугарском градићу Банско указала су на исти процес, при чему су се неке приче сасвим одвојиле од конкретних имена локалних шаливчина и почеле да се преносе као део локалне традиције.<sup>28</sup>

Приче Саве Сокића следе ово основно поетичко правило, а сам наратор Саво представља себе као главног актера који покреће радњу и води је ка климаксу. У наративима, Саво себе означава надимком *Врагмарко* и придевом *горопадан* (уп. Саво: *Рад Врагмарка ме је госпоја Милојка прекрстила, сам горопадан био*). Следећи пример (7) представља транскрипт дела разговора са Савом Сокићем, када је Саво исприповедао две анегдоте, једну за другом – о „Диганину“ (7–7.6) и о Томи (7.7–7.10):

<sup>24</sup> О „поверењу“ између истраживача и информатора уп. Svetlana Ćirković, *Despre încrederea în cercetător: un bosniac în Toracu-Mic*, Torac : Metodologia cercetării de teren, (уп.) Annamarie Sorescu Marinković, Novi Sad 2006, 225-266.

<sup>25</sup> Уп. Stjepan Hranjec, *Semantičko polje usmene anegdote*, Rad XXXVII. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Plitvička jezera, Zagreb 1990, 327-328; Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost kao umjetnost riječi*, Zagreb 1975, 139.

<sup>26</sup> Уп. М. Blache, *The anecdote...*, у: Folklore; Снежана Самарџија, *Поетика усмених прозних облика*, Београд 1997, 168.

<sup>27</sup> Уп. Нада Милошевић-Ђорђевић, *Од бајке до изреке : обликовање и облици усмене прозе*, Београд 2000, 171. Уп. и Петар С. Пешут, *Ратничко-патријархална анегдота*, Београд 1989, 56.

<sup>28</sup> Уп. Е. Miceva, *Anegdota i vic...* у: SUFJ XXXVII, 347.

[7]

[7.1] **Марија:** А чула сам да сте се ви много, много шалили?

**Саво:** Научио сам. **Марија:** А шта сте радили? **Саво:** Тако, проводио шале којекакве, приче.

[7.2] **Савета:** Овако, шалио се на примјер, пример, са једним Циганином из Медине. Тај јадан Циганин је ту стојо на ћошку, скоро прекопута нас.

[7.3] **Саво:** Ко је то био? **Савета:** Јанев. **Саво:** Јо, Јанев! Ха!

[7.4] **Савета:** И била је пуна тиква у њега, и у покојног чика Мишке, и то славно друштво мединско кад се покупило, ишли су, то је после поноћи било, из бирцуза. И тај Циго је, па стално увек био пијан скоро. И онда је теро порадицу, туко и жену и шта ја знам. И дођу татини, а тату је онда читава чета пратила, јел надали су се да ако и тата позове унутра, још и ту може једну да се попије. Иду они ту пред тим Циганином. И чује да Циго дере се, галами са дјецом, са женом, оће да и убије и тако. [смех] И онда још, да извинете, било је онако балеге, јел ко сеоски друм, по друму. И тата узме једну шипку, не знам ја откуда, с којег дрвета откине, које му било при руци и умочи ту шипку у ну балегу. А код Цигана је био прозор, па избили су стакло и ставили су папир, новине, нешто тако. А иначе треба да се зна да се Циганин јако боји, не он што се боју, него сви се боје, само имаду велика уста и оно храбри су кад нема опасности, али чим се нешто мало појави, одма се уплаше. И, ти су узо ту од балеге шипку и турио кроз прозор, и тамо је горела ова петролејка, и то је тео овако да...

[7.5] **Саво:** Нисам, ја сам тео да Циго увати тај прут. **Савета:** Па и уватио је. **Саво:** Ја сам му истрго из руке. А он гледа. Почо се дерати. Реко: „Само нек дође!“ **Савета:** Као: „Убићу ако је ко! Убићу га! Убићу га! Неће дуго!“ [смех] А они се сакрили.

[7.6] **Саво:** Ја сам стао тако на рогаљ зида, знао сам, ако изађе напоље, неће он одма скочити на улицу. Него ће провирјети да куда, ће има неког. Кад је оптурио главу, а ја му шчепарим главу, вако под пазуво, па бјеж вамо до поред друма. Ја сам у чизмама, он је био у папучама некима. Хе! Кад сам стигао ће је било највеће блато, а ја му попустим мало врат. Гледа горе на ме, каже: „Е, куда ме носиш?“ – „Никуда!“ Тамо сам га смето у блато, па сам наставио. [смех] Кума Милош, мишљо сам да ће се помамити од смија. [смех]

[7.7] **Марија:** А чула сам кад сте се напили да сте умели да окренете и капут?

[7.8] **Саво:** Томин. Јо, сиром Томо, сад смо га саран'ли, прекјуче, кад ли.

[7.9] **Марија:** Како сте се то шалили?

[7.10] **Саво:** О Духовима је било. Та кума Илија је био бирташ. И он је дошо, доно је пиво и шта ја знам, пиће. А страшна је велика олуја наишла, вјетар, прашина, а тај чика Томо је био у, уним руву. Каже: „Дјецо, ајмо кући, ја већ не могу даље поднети“ – „Томо, мораш, лежи ту на астал горе.“ И он је лего, сав се упрљо, било је од прашине црно руво, је ли. И сад кад ће, ићемо кући, а био је доста напит. Каже он мени: „Како да ја идем кући?“ – „Никако, Томо, ајде да ти испрашим руво, да ти испрашим руво, па ћемо те отпратит ја и Мишка.“ И кад смо се већ спремили, а ја: „Ајде вамо, па се опреми!“ А ја сам, натрашке сам сам га увуко у капут и на леђима сам му закопчо. Није он то приметио. Но сад, водили смо га кући. А брат, они су спавали са братом у комарнику, тако над, на гангу су имали комар, кревет. То било тако прикуцато летава и на тим је било поњава, да не иду комарице, па ћемо некако га. Каже Мишка: „А како ће се распремити?“ – „То је већ његова брига“, реко. Но добро, дођемо у авлију, керови су лајали и оду керови. А брат му Милан тури главу: „Хо, бога му, таквог га још нисам виђо“. Реко: „Дужи ту поњаву! Ајде устај!“ Усто је, кад је диго поњаву, усто је, а ја узмем Тому гурнем у кревет, сам га још и окрено да Милан може лећи од њега. А други дан, је ли, требало је ранити, Милан је усто, а овај не устаје. Није знао се распремити. [смех] Па му изађе отац: „Одакле ћеш?“ – „Ајде, распреми ме прије! Не можем устат!“ [смех] Еј, Саво је био ту, је ли, ја не знам ко је био ту. Знам да је кума Мишка ту био, а други ко је био – не знам, тако да ја нисам осто, мене нису примили за то. Сирома Томо. Јој Боже.

Саво Сокић преузима током наратије две перспективе: он као актер исмејава друге и излази као победник у агоналним односима (што је чешћи случај), или може бити исмејан, односно кажњен (нпр. у низу његових анегдота из детињства, које нисмо наводили у овом раду).<sup>29</sup> У том смислу, његови наративи следе основну поетичку структуру анегдоте, која је заснована на односима испитивања и кажњавања/награђивања између два човека.<sup>30</sup>

Сиже свих комичних наратива Саве Сокића може се уопштити као „ремећење и померање граница у социјалном понашању“. Тако, у наратији (7–7.6), он неочекивано продире у приватни простор комшије Рома, не би ли га уплашио, а у другом случају (7.7–7.10) он свом пијаном другу облачи наопак

<sup>29</sup> Транскрипти тих анегдота могу се наћи код: М. Илић, *Социјални простор... у: Етнографија Срба*.

<sup>30</sup> Уп. П. Пешут, *Ратничко-патријархална анегдота*, 33. О двострукој позицији главног јунака у комичним наратијама уп. S. Savić, V. Mitro, *Diskurs viceva*, 10.

капут и тиме га увлачи у низ комичних ситуација. Затим, једна од најбитнијих жанровских одлика анегдоте јесте локализација у времену и простору, као и то што се односи на конкретне личности.<sup>31</sup> Тај поступак примећујемо и у наведеним Савиним наративима (уп. нпр. *На ћошку прекопута нас / после поноћи / из бириџа / Јанев – 7.3–4; о Духовима / у биртији (Та кума Илија био бирташ) / Томо / Томина кућа – 7.10*).

Са формалне стране, Савине приче имају структуру карактеристичну за вицеве, шале, анегдоте и шалјиве приче уопште: увод – регресија (успоравање) – обрт / кулминација / изненадно решење.<sup>32</sup> У сегменту (7–7.6) уочава се аналогна структура: одлазак до *Циге* (увод), *Цига* прети (регресија), Саво хвата и носи *Цигу* (обрт), престрављени *Цига* пита где га Саво носи (кулминација), Саво га спушта на земљу, у блато (решење). Оваква структура се препознаје и у другим Савиним комичним наративима.

У тежишту наратије Саве Сокића јесте дијалог, који има пресудну улогу у карактеризацији ликова, у сигнализирању основног тона и става лица које говори према саговорнику, као и друштвених односа.<sup>33</sup> Тако, дијалози из примера (7–7.6) од Циганинове претње (*Убит'у ако је ко! Убит'ту га! Убит'у га! Нет'е дуго!*) до побожног страха (*Гледа горе на ме, каже: „Е, куда ме носиш?“*), функционишу као потврда стереотипа о „јуначком кукавици Циганину“. Стереотип је прво експлициран у метатекстуалном коментару (Савета: *Само имаду велика уста и оно храбри су кад нема опасности, али чим се нешто мало појави, одма се уплаше. –7.4*), а затим је имплицитно поновљен у наратији.<sup>34</sup>

Саво Сокић у наратији користи углавном перфекат и, ређе, презент.<sup>35</sup> На језичком нивоу, у његовим анегдотама примећују се бројни дијалектизми, типични медински изрази, изреке, псовке, имена и надимци, који доприносе успешној контекстуализацији шале.<sup>36</sup> Процес потпуне фабулације могао би бити у деперсонализацији и типизацији јунака. Такви процеси се могу приметити у примерима који већ прерастају у етнички хумор<sup>37</sup> (7–7.6) и комедију ситуације (7.7–7.10).

<sup>31</sup> Уп. П. Пешут, *Ратничко-патријархална анегдота*, 28.

<sup>32</sup> Уп. S. Savić, V. Mitro, *Diskurs viceva*, 11.

<sup>33</sup> Овако значајна улога дијалога у комичним наратијама бива поетичка константа; уп. П. Пешут, *Ратничко-патријархална анегдота*, 173 и M. Blache, *The anecdote...* у: *Folklore*.

<sup>34</sup> Класификација стереотипа дата је у радовима пољског етнолингвисте Бартмињског; уп. Ежи Бартмињский, *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*, Москва 2005, 144–146.

<sup>35</sup> У наратији вицева уопште доминира презент, а затим следи перфекат; уп. S. Savić, V. Mitro, *Diskurs viceva*, 12–13.

<sup>36</sup> Дијалектизми се користе као градивни материјал у комичним наратијама, уп. П. Пешут, *Ратничко-патријархална анегдота*, 241; S. Savić, V. Mitro, *Diskurs viceva*, 13.

<sup>37</sup> О етничком хумору у Србији XX века уп. Гордана Љубоја, *Етнички хумор XX века*, Београд 2001.

## Анегдота – између индивидуалног и колективног

Анегдота је, по дефиницији, „гранични“ фолклорни жанр и стога може послужити као добар пример за студију случаја о томе како аутобиографско сећање (меморат), процесима фабулације, прелази у домен колективног (фабулата или колективног мемората). Наиме, људи конструишу своја сећања тако што праве одређени избор из неограниченог складишта личног искуства. Та сећања, поред осталог, служе за то да промовишу одређени тип социјалних интеракција и слике о себи и о „другоме“. Тако, Мединац Саво обликује своја аутобиографска сећања у матриксу усмене традиције шаливога фолклора и тиме открива свој хумористични *Weltanschauung*. Даље прихватање и пренос такве традиције у кругу породице и сељана постаје „a mirror and a lamp – a model of and a model for society“, <sup>38</sup> односно – део њиховог колективног сећања и идентитета.

---

<sup>38</sup> J. Olick, J. Robinson, *Social Memory...y*: Annual Review of Sociology, 124.

**Marija Ilić**

## **Folklore Anecdote Between Memorata and Fabulata**

**– Field Research of Serbs in Medini (Hungary)\* –**

*Key words:* folklore anecdote, ethno linguistics, memorat, fabulat, discourse, pragmatic markers

This work is based on folklore material, which was gathered during ethno linguistic field research of Serbian traditional lexicon and spiritual culture in Medina village in Hungary in 2002. Folklore material is composed of the sayings by the informer Sava Sokic and primarily can be defined as a series of comical narrations. If we look upon these narrations as a genre of oral speech and within context of ethno linguistic interview, we can notice a complex structure of this oral genre. That is, this genre functions as a memorat with typical beginnings and met textual comments. On the other hand, it respects almost all genre norms, which are characteristic for folklore anecdote. Therefore, comic narrations of Save Sokic, and that are valid also for folklore anecdote in general, can be classified as borderline genre – between memorata and fabulata.



**Гордана Благојевић**

Етнографски институт САНУ  
blagojevicgordana@yahoo.com

## **Српске школе и настава српског језика у Грчкој у 20. веку**

У овом раду се разматра однос према језику као симболу етничког идентитета у дијаспори, на примеру српских школа и наставе српског језика у Грчкој у 20. веку – на индивидуалном нивоу, на нивоу земље пријема и земље матице.

*Кључне речи:* српске школе, настава српског језика, дијаспора, Грчка, етнички идентитет.

Језик представља један од битних симбола етничког идентитета. У случају миграција, губитак матерњег језика доприноси лакшој асимилацији исељеника. Међутим, то не доводи и до губитка етничког идентитета, јер функције језика могу преузети други симболи.<sup>1</sup> У дијаспори, матерњи језик, тј. језик родитеља, није обавезно и језик детета.<sup>2</sup>

На присуство/одсуство српских школа и наставе српског језика у дијаспори утицали су различити фактори. То су, у првом реду, политика земље пријема, затим бројност мигрантске популације и њена организованост, као и однос који према том питању има земља матица.

---

<sup>1</sup> Мирјана Павловић, *Испољавање етничког идентитета Срба у Чикагу*, Прилози проучавању етничког идентитета, Зборник радова Етнографског института САНУ 20, Београд 1989, 42.

<sup>2</sup> О томе видети: Мирјана Павловић, *Срби у Чикагу: проблем етничког идентитета*, Посебна издања Етнографског института САНУ 32, Београд 1990; Мирослава Лукић-Крстановић, *Срби у Канади – живот и симболи идентитета*, Посебна издања Етнографског института САНУ 36, Београд 1992; Младена Прелић, *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Будимпешта 1995; Гордана Благојевић, *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска пракса и етницитет верника српских православних парохија у Калифорнији*, Посебна издања Етнографског института САНУ 54, Београд 2005.

Тема овог рада су српске школе и настава српског језика у Грчкој у 20. веку. У првој половини 20. века постојале су српске школе у којима се целокупна настава одвијала на српском језику. У другој половини 20. века углавном је присутна настава српског као страног језика. У овом периоду, српски језик усвајају Грци на курсевима и приватним часовима. Шездесетих година 20. века, при југословенској амбасади у Атини постојала је Допунска школа на српскохрватском језику. Почетком деведесетих година 20. века услед рата на територији Југославије, у Грчку је дошао знатан број избеглих Срба. Међутим, настава српског језика као матерњег организована је тек десет година касније (почетком 21. века), и то у Солуну, Катарини и Хањи (Крит).

Посматрајући српске школе и наставу српског језика, у раду се разматра однос према језику као симболу етничког идентитета – на индивидуалном нивоу, на нивоу земље пријема и земље матице.

\* \* \*

У првој половини 20. века, прве српске школе на територији данашње Грчке отворене су у Солуну, који је до 1912. године припадао Турској. Турски назив за хришћанско становништво био је *Рум милет* – од речи *Ρωμαίος*=*Ромеј*. Овај назив је обједињавао Србе, Бугаре и Грке које су припадали Цариградској патријаршији. Дати систем важио је за пописе становника и за издавање пасоша.<sup>3</sup> Егзистенција српског народа у Турској призната је кроз школу и цркву. Наиме, Срби су успели да задобију право да отварају народне школе, а затим су издејствовали и наименовање двојице Срба за митрополите.<sup>4</sup>

У Солун су се крајем 19. века у великом броју досељавали Срби из Македоније (из солунског среза) и из Старе Србије (из шарских предела, из дебарског санџака).<sup>5</sup> Солун је после припајања Грчкој, по мировним уговорима, имао 1913. године око 120.000 становника, међу којима је било и неколико хиљада Срба.<sup>6</sup>

Прва књига на српском језику, за школску употребу у Турској царевини, штампана је у Цариграду 1889. године, у 7000 примерака. У периоду од 1889. до 1892. године штампана је читава серија приручника и црквених књига. То су углавном биле читанке, буквари, уџбеници историје,

<sup>3</sup> H. N. Brailsford, *Macedonia – its races and their future*, London 1906, 62-63; о томе видети и у: Victor Roudometof, *From Rum Millet to Greek Nation: Enlighment, Secularization and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821*, *Journal of Modern Greek Studies* 16 (1), 1998.

<sup>4</sup> Андрија Раденић, *Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903-1914*, књ. I, св. 1, Београд 1991, 702.

<sup>5</sup> И. Иванић, *Македонија и Македонци, путописне белешке*, Београд 1906, 198.

<sup>6</sup> Радмила Радић, *Хиландар у државној политици краљевине Србије и Југославије 1896-1970*, Београд 1998, 174.

као и граматика српског језика. За школску 1890/1891. годину, укупан број књига износио је 73.500. Ради продаје ових књига основане су књижаре у Цариграду, Солуну и Скопљу (1889).<sup>7</sup>

Почетком 1892. године, Срби из Солуна молили су Цариградску патријаршију да им се отвори школа. Патријаршија је одговорила солунском митрополиту: „одбити енергично претензије Срба, јер у Солуну никада није било српске школе, и не треба да је буде“.<sup>8</sup> Патријаршија је имала искључиво право да отвара школе за немуслиманско становништво. Отварала је, међутим, само грчке школе.<sup>9</sup> Прва српска школа је ипак отворена децембра 1892. године, на основу члана 129 турског закона о јавној настави.<sup>10</sup> Крајем 19. века, у Солуну су постојале четири српске школе: једна гимназија, две основне школе за мушку и женску децу и српска Виша девојачка школа са интернатом за Српкиње из Македоније и Старе Србије.<sup>11</sup>

Српска гимназија *Дом науке* (основана 1892. године) била је смештена у две зграде. Налазиле су се у тада најлепшем селу Солуна – Капмањи (звали су га и Нови Солун).<sup>12</sup> Нешто касније, школа је пребачена у улицу паралелну са кејом, у којој се налазила и српска Виша женска школа. Гимназију су похађала деца из Солуна, из солунског вилајета, косовског вилајета (Призрен и Приштина) и битолског вилајета. У куфаловској махали, насељеној Србима из Дебра и солунског вилајета (већином из Куфалова), постојао је и одељак *Дома науке* за основну наставу, са 35 ученика и ученица и са 2 учитеља. То је била тзв. *куфаловска школа*. У српској гимназији, 1897. године било је 4 разреда са 150 ученика и до 20 ученица. Предавања су држали управитељ, 10 професора и предавача.<sup>13</sup> Осим редовних гимназијских предмета, у склоп наставе улазили су француски и турски језик.<sup>14</sup>

Француски путописац Виктор Берар дао је опис српског конзулата, гимназије и цркве у Солуну. Он сматра да је српска гимназија била најлепша зграда у Солуну. Ентеријер је био украшен сликама српских царева и светитеља. Према Берару, у интернату је живело око 200 ученика који су дошли из целе Македоније.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> Δημήτριος Βλ. Τζώρτζεβιτς, *Ιστορία της Σερβίας 1800-1918*, Θεσσαλονίκη 1970, 278.

<sup>8</sup> П. Балкански (Михаило Ристић), *Српски народ у скопљанској епархији и његове школе у 1896-1897. години*, Београд 1899, 93.

<sup>9</sup> И. Иванић, *Из црквене историје Срба у Турској у 18. и 19. веку*, Београд и Нови Сад 1902, 19.

<sup>10</sup> П. Балкански (Михаило Ристић), н. д., 93.

<sup>11</sup> И. Иванић, *Македонија и Македонци, опис земље и народа II*, Нови Сад 1908, 203.

<sup>12</sup> Исто, 196.

<sup>13</sup> Исто, 203.

<sup>14</sup> И. Иванић, н. д. (1906), 205.

<sup>15</sup> Νεοκλέους Καζαζής, *Το Μακεδονικόν πρόβλημα*, Εν Αθήναις 1907, 76.

Српска основна школа у солунској махали Вардар-капији отворена је у априлу 1897. године. Школа је имала четири разреда за мушку и женску децу. Ученици су били из Солуна, као и из вароши и села солунског вилајета (Струмице, Кукуша, Дојрана, Ђевђелије и околних села).<sup>16</sup>

Постоје упадљива размимоилажења у француским и грчким изворима с почетка 20. века у вези са бројем српских ученика у северној Грчкој. По француским изворима, 1906. године било је 1.674 ученика само у северној Грчкој. Грчки историчар Л. Хасиотис износи податак према коме је 1917. године (11 година касније) било 800 ђака, дакле – упола мање.<sup>17</sup> Могуће је да је ученика ипак било више, посебно ако се узме у обзир број избеглица током Првог светског рата.

У периоду од 1915. до 1918. године, у Грчкој је постојала веома жива српска просветна активност. После пропасти фронта, велики број деце био је евакуисан у земље алијансе, углавном у Францску и Британију, али и у неутралне земље (нпр. Шведска). Према Л. Хасиотису, 6. априла 1916. године отворена је Српска школа у Солуну, која је до краја године имала 138 ђака. Међутим, као што сам навела, у Солуну је пре тога већ постојало неколико српских школа које он не помиње. У Фалиру (Атина) се налазило сиротиште. Српска средња школа премештена је из Битоља у Волос, а 1917. године имала је око 300 ученика.<sup>18</sup> На острво Крф се, заједно са српском војском, искрцао и велики број деце. На Крфу су отворене основне школе и ниже гимназије. За младиће неспособне за војну службу формиране су поштанско-телеграфска и шоферска школа.<sup>19</sup>

Нисам успела да дођем до податка о томе до које су године радиле наведене школе. На живот српске колоније у Солуну неповољно су утицале сложене друштвено-политичке прилике, које су у грчком друштву владале од средине тридесетих година 20. века. Као прво, то је била Метаксасова диктатура од 1936. до 1941. године.<sup>20</sup> У Другом светском рату, Грчку је прво напала Италија (1940), а немачка окупација је трајала од 1941. до 1944. године. Затим је уследио грађански рат између краљевих присталица и комунистичких побуњеника. Војна диктатура, која је започела 1967. године, трајала је седам година.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> И. Иванић, н. д. (1906), 206.

<sup>17</sup> Loukianos Hassiotis, *The Serbs in Greece: The Serbian exile in Greece during the First World War*, Годишњак за друштвену историју VII/2-3, 2000, 194.

<sup>18</sup> Исто, 195.

<sup>19</sup> Из музеја *Српска кућа* на Крфу.

<sup>20</sup> L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453. with a new Introduction by Traian Stoianovich*, London 2000, 672-676.

<sup>21</sup> [www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/gr.html](http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/gr.html)

Од друге половине 20. века, па све до данас, настава српског језика у Грчкој постоји у оквиру курсева страних језика за Грке. Осим тога, постоји и настава при конзуларним одељењима, као и самостално организована настава, о чему ће бити више речи у даљем тексту.

У оквиру Института за балканске студије у Солуну (Ινστιτούτο Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, скраћено ИМХА) постоји настава свих балканских језика и руског језика. Информације о настави српског језика у овој институцији добила сам од управника центра за стране језике – господина Илиаса Меритаса.<sup>22</sup> Српски језик је уведен од 1964. године. Програм наставе српског језика трајао је три године, све до 2001, када је уведена и четврта година. Први професор био је Сотирис Мистакидис. Рођен је у Србији, у којој је завршио основну и средњу школу. Осим њега, данас овде предају и две Српкиње удате за Грке. У просеку, сваке школске године има око четрдесет полазника.

При Грчком центру за проучавање југоисточне Европе (Ελληνικό Κέντρο Σπουδών Νοτιοανατολικής Ευρώπης) у Атини, као и у ИМХА, постоји настава свих балканских језика и руског језика. Настава српског језика започела је јануара 1975. године. Оснивач и директор овог центра је др Титос Јохалас. Према његовом сведочењу, после Другог светског рата је у грчком друштву владала таква политичка клима да је било доста непопуларно и опасно организовати наставу горепомених језика. Упркос томе, он се одлучио да организује центар за проучавање југоисточне Европе у коме постоји настава ових језика. Т. Јохаласа чуди чињеница да се овом центру, за све године током којих у њему постоји настава српског, није обратио нико ни из југословенске ни из српске амбасаде. Први професор српског језика био је Филотас Јанотас, који је завршио гимназију и правни факултет у Београду. Осим што је предавао српски језик у овом центру пуне 22 године, он је био и званични преводилац за српски при сусретима највиших државних званичника Републике Грчке. Данас је предавач Љиљана Грубишић-Јосиф, дипломирани филолог. Настава се одвија према уџбенику: Slavna Babić, *Serbo-Croatian reading passages, with comments, exercises, vocabulary*, Vol. 1-2, Beograd 1968. Полазници почињу са латиничним писмом које сви знају, а касније уче и ћирилицу.

Осамдесетих година 20. века, у Грчкој се променио систем уласка на факултет: кандидат није могао да бира у ком ће граду студирати. То је утицало на многе који су били распоређени да студирају далеко од родног

---

<sup>22</sup> Захваљујем се на предусретљивости и неопходним подацима које су ми пружили господин Илиас Меритас из Солуна, др Титос Јохалас из Атине, господин Филотас Јанотас из Атине, госпођа Љиљана Грубишић-Јосиф из Атине, проф. др Мирко Томасовић из Атине и госпођа Душица Цветковић-Кацаникаки из Хаће.

града, тако да се одлуче за студије у иностранству, тј. у суседним земљама у којима су мањи трошкови живота. Тако су Грци почели да уче српски језик. Курс траје три године, а на свакој години има око десет полазника. Укупно их је између тридесет и четрдесет. У просеку, петоро заврши комплетан курс. По питању старосне структуре, то су људи од 27 година па навише. Има више мушкараца него жена (приближно, 60% су мушкарци, а 40% су жене). Полазници су претежно историчари, археолози, припадници оружаних/мировних снага. Понекад је мотив за учење језика љубав: супружници желе да науче језик својих брачних партнера.

На предлог и заузимање проф. др Мирка Томасовића, настава српског језика уведена је и у оквиру Центра за стране језике атинског Каподистријског Универзитета (Διδασκαλείο Ξένων γλωσσών του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών), академске 1994/95. године. Број полазника варира из више разлога. Углавном има око 40 полазника, који су разврстани у четири групе. Многи долазе у Атину ради студија, па се затим враћају у своја родна места, прекидајући тиме започети курс српског језика. Заинтересовани су старости између 20 и 50 година, а највише их је узраста од 25 до 28 година. То су претежно студенти, постдипломци, докторски кандидати (са филозофског, теолошког, правног и са факултета политичких наука), затим научни сарадници, истраживачи, дипломате, спортисти, тренери, службеници запослени на универзитету и у министарствима, стјуардесе, службеници авио-агенција, службеници адвокатских канцеларија, новинари. До сада је курс прошло око 20 доктора наука. Осим Грка, на курс долазе и други странци (из Норвешке, Шпаније, Енглеске, Аустралије) који се баве проучавањем Балкана. Сваке године буде једна до три особе које су у мешовитом браку (или вези) са особом српског порекла, па се зато одлучују да уче српски језик.

Предавања се одвијају према уџбенику: Српски језик – приручник за наставу српског језика са граматиком и синтаксом (Σερβική γλώσσα – εγχειρίδιο διδασκαλίας της Σερβικής γλώσσας με γραμματική και συντακτικό), аутора Мирка Томасовића и Агорице Трипа-Томасовић. Настава је тако осмишљена да групе од око 10 полазника курса редовно одлазе у Србију и у Републику Српску. Одлазили су тамо и током рата, деведесетих година 20. века, посебно у периоду од 1996. до 1998. године. Један део ђака био је активно укључен у пружање хуманитарне помоћи Србима. У Београду су преко лета смештени у студентске домове и у породице. Боравак подразумева обилазак музеја, наставу српског језика, остваривање контаката са српским професорима и могућност посете библиотека како би сакупили стручну литературу на српском.

Осим овог курса, проф. др М. Томасовић предаје од 2000/01. године и старословенски језик и писменост на Теолошком факултету у Атини. Тај предмет је, на његово залагање, уведен први пут у историји овога факултета.

Осим на курсевима, који представљају институционализовани облик наставе, Грци уче српски језик узимајући приватне часове од Срба који живе у Грчкој (то су често студенти теологије, музикологије, театрологије и сл).

\* \* \*

Шездесетих година 20. века, при југословенској амбасади у Атини радила је основна школа на српскохрватском језику. Сваки држављанин Југославије који је био привремено насељен у Грчкој могао је да доведе своје дете у ту школу. Настава се одвијала суботом после подне, а држали су је постдипломци који су тада били на студијама у Атини. Податак сам добила од Љиљане Грубишић-Јосиф, која је ову школу похађала у периоду од 1965. до 1969. године. Тада је у школи било око десеторо деце. У амбасади сам сазнала да је током седамдесетих година 20. века за ову школу била заинтересована само једна породица. Времена су се променила, па је деведесетих година 20. века, услед рата на територији некадашње Југославије у Грчку дошао већи број Срба. Међу њима има родитеља који желе да њихова деца науче српски језик. Од стране српских исељеника у Атини, у више наврата је покретана иницијатива за увођење наставе српског језика при амбасади, али без резултата. У амбасади Републике Србије у Атини кажу да Министарство просвете Републике Србије није заинтересовано за покретање допунске школе, јер сматра да не постоји довољан број полазника, па им се не исплати да плаћају наставни кадар. По овом питању, уочљива је разлика у односу на период од пре четрдесет година: иако је тада у допунској школи било мало деце, постојала је настава. Сама држава је била већа и, уз то, била је федерација више република.

У Солуну, при конзулату Србије,<sup>23</sup> од септембра 2002. године постоји Допунска школа на српском језику. Настава српског језика у конзулату покренута је на предлог једне Српкиње рођене у Америци. У Солуну се настава одвија суботом, током целог дана, и понедељком поподне, а у Катерини – недељом. Током школске 2003/04. године уписано је у школу шездесеторо деце. Од овог броја, њих дванаесторо (20%) апсолутно није знало српски језик.

Школу похађају деца узраста од четири до осамнаест година. Према старосној структури, разврстана су у пет група. У првој групи се налазе деца од четири године до другог разреда основне школе, другу групу чине деца од трећег до шестог разреда, трећу – од седмог разреда основне до завршног разреда средње школе. У четвртој групи су ученици који не знају српски језик, а у петој групи су деца из Катерине. Већина ђака потиче из етнички мешовитих бракова. Међутим, уписана је и једна Енглескиња, као и неколико Грка.

---

<sup>23</sup> Тада је то био конзулат Републике Србије и Црне Горе.

Настава се одвија према уџбеницима за допунске школе у иностранству, на основу програма Министарства просвете РС. Према плану и програму, деца усвајају знања из српског језика и књижевности, веронауке, ликовне и музичке културе, историје и географије. Ученицима је најтеже да савладају падеже, компарацију придева, промену глагола по лицима, прошло време. Долази и до грешака које су уобичајене приликом учења страног језика, када се буквално преводи са једног језика на други. На пример, један дечак је рекао *на Београду*, преводећи буквално грчку конструкцију *στο Βελιγράδι*. Родитељи са првим дететом говоре на српском, а већ са другим – на грчком језику, па је другом детету теже да научи српски језик. Деца из мешовитих бракова углавном говоре само грчки језик.

Настава на српском језику у Хањи (Крит) почела је 2002. године, на иницијативу Друштва грчко-српског пријатељства Хање. Професор српског језика, Душица Цветковић-Кацаникаки, добила је крајем 2003. године обавештење из амбасаде у Атини да је Министарство просвете дало сагласност за рад школе и за њу као професора. Требало је да добију потребну документацију, као и ђачке књижице. Међутим, на томе је све остало. У сарадњи са одговорнима из амбасаде, који су се трудили да нађу решење, покушавали су да дођу до циља и да озваниче школу, али је сваки покушај био узалудан. Обавештени су 2005. године, од стране тадашњег амбасадора, да су добили негативан одговор у вези са признавањем допунске школе у Хањи. Као разлог је наведено да се чека реорганизација свих допунских школа у иностранству. Пред почетак 2006/07. школске године добили су одговор да Министарство није заинтересовано за њихов рад, већ се окреће само одређеним школама са већим бројем деце.

Упркос свему, школа у Хањи од 2002. године није престајала са радом. Родитељи су желели да деца уче српски језик без обзира на услове. Настава се прве године одржавала у Клубу друштва, а касније им је дата на коришћење учионица у једној од хањских средњих школа. Током 2006/07. школске године нису били у ситуацији да им то учине, па се настава одржавала у учитељичиној кући. Рад су започели са дванаест ђака. Број ученика се мењао из године у годину, а највише их је било петнаест. Наставу похађају деца узраста од 6 до 18 година. Као изузетак, у школи су имали једно дете од три године и једну мајку. Деца су из мешовитих (мајка је Гркиња), или из чисто српских бракова.

Циљ наставе је врло комплексан. Деца су из различитих крајева Србије и Хрватске. Већина се овамо доселила у најранијем детињству. У Грчкој су кренули у први разред, међу Грцима су стекли другове, играли се на грчком језику. Неки годинама нису одлазили у Србију. Родитељи су већим делом дана заузети послом, тако да деца ретко говоре српски језик, или га уопште не говоре. Лакше им је да се изражавају на страном него на матерњем језику. Грчки језик доминира, он је свуда око њих, па га „уносе“ и у кућу. Опет, има чисто српских породица у којима родитељи комуницирају са децом на грчком језику. Тој деци, једини додир са српским језиком представља настава, или евентуални долазак неког рођака.



Настава на српском језику одржава се једном недељно – суботом, у трајању од два или два и по сата, у зависности од узраста. Програм је усклађен са узрастом и знањем ђака. Почетници током прве године уче штампана ћирилична слова и читање. Има деце која говоре у кући српским језиком, па га у школи уче као матерњи језик, а има и оних који га уче као страни језик. Другу групу чине деца која су кренула када се школа отворила и она су већ на вишем нивоу знања и рада. Сва деца уче српски језик, књижевност, националну историју, географију и српску традицију. У почетку, професорка се ослањала само на књиге Завода за уџбенике и наставна средства, које су предвиђене за рад са децом у допунским школама у иностранству. Родитељи су сами организовали куповину књига у Београду. Међутим, те читанке нису увек погодне, јер ученици често не могу да разумеју садржај текстова, нити је пак сваки текст занимљив за њихов узраст. Деца почињу да уче српски језик у различитом добу – нека са шест, а нека са десет година. Самим тим, неким су садржаји занимљиви, неким су досадни, једни их разумеју, а други не. У овој школи, поред наведених уџбеника, употребљавају *Почетницу* и читанке до четвртог разреда. Осим тога, у настави користе часописе *Политикин забавник* и *Школарац*, српску музику и филмове.

Према проф. Душици Цветковић-Кацаникаки, у настави има пуно проблема. После напорне недеље, уместо одмора, децу у суботу опет очекује обавеза – настава на српском. При том, српски језик није популаран нити се сматра широко потребним, па је деци нејасно зашто их родитељи терају да иду на час кад ниједно дете из њихове околине (комшилука, разреда, друштва) не учи тај језик (што није случај са енглеским, француским, немачким). Тако већ крећу без велике воље за наставу. Затим су ту и друга деца која говоре српски, али не сасвим исти: онима који говоре екавицом, чудна је јекавица, и обрнуто, јер ван земље немају прилике да се сроде са овом појавом. Неким је једина веза са Србијом управо ова настава. Професорка сматра да деци треба приближити Србију кроз наставу српског језика: „Смањити или укинути географску одвојеност Крита од наше земље, тако да могу да осећају и да мисле као Срби. Да могу да науче и разумеју зашто се уноси бадњак на Божић, какав је значај Крсне славе, или савршеност ћириличног, Вуковог, српског писма којим пишу“.

\* \* \*

У првој половини 20. века, прве српске школе на територији данашње Грчке постојале су у Солуну, који је до 1912. године припадао Турској. Егзистенција српског народа у Турској призната је кроз школу и цркву. Срби су, захваљујући српским школама, од *невидљиве* мањине постали *видљива* мањина. За време Првог светског рата (посебно у периоду од 1915. до 1918. године), упркос тешким (ратним!) условима, у Грчкој је постојала веома жива српска просветна активност. Осим у Солуну, постојале су и српске школе у Волосу и на Крфу.

После Другог светског рата, услед политичке климе која је владала у грчком друштву, било је доста непопуларно организовати наставу балканских језика и руског језика. Упркос томе, настава тих језика, а међу њима и српског, организована је у Солуну шездесетих и у Атини седамдесетих година 20. века, при научним центрима за проучавање Балкана. Грци су самоиницијативно покренули наставу српског као страног језика. Први предавачи српског у овим центрима били су Грци. До повећаног интересовања за српски језик дошло је осамдесетих година, када су Грци у већем броју долазили у Југославију на студије. Међутим, ови центри нису имали сарадњу са Југославијом, а касније ни са Србијом. Директора центра за проучавање југоисточне Европе у Атини чуди чињеница да им се, за све године током којих спроводе наставу српског језика, није обратио нико ни из југословенске ни из српске амбасаде. Деведесетих година 20. века организована је настава српског језика при Центру за стране језике атинског Каподистријског универзитета. Курс је тако осмишљен да полазници имају могућност да један краћи период бораве на српском говорном подручју. Током рата деведесетих година, и они су били укључени у акције хуманитарне помоћи Србима.

Управо у том периоду, деведесетих година 20. века, услед рата на територији некадашње Југославије, у Грчку је избегао већи број Срба. Настава српског језика као матерњег организована је тек десет година касније (почетком 21. века). У неким местима су школе при конзуларним одељењима и имају помоћ матице (Солун, Катерини), док су се у Хаџи (Крит) исељеници сами организовали, без подршке матичне земље. Посебно је занимљив случај Атине. Наиме, шездесетих година 20. века постојала је настава при југословенској амбасади у Атини, за децу југословенских држављана који су се налазили на привременом раду. Према податку који сам добила у амбасади, и седамдесетих година су југословенски држављани имали могућност да похађају ту школу, али није било заинтересованих. Међутим, када је деведесетих година дошао већи број исељеника и када је покренута иницијатива за отварање допунске школе, изостала је подршка матице. Можда се могло очекивати да ће после распада Југославије српска матица посветити више пажње очувању српског језика у дијаспори и тиме помоћи успоравање асимилације, али до тога није дошло у случају новијих српских исељеника у Грчкој. Наиме, шездесетих година је у допунској школи у југословенској амбасади у Атини било само десетак ученика, па се настава ипак одвијала, а од деведесетих година 20. века до данас сматрају да је то мали број ученика, који није вредан пажње.

Деца новије српске емиграције у Грчкој нашла су се у новом лингвистичком окружењу, које им је дало могућност да, као свој *матерњи*, науче језик посве различит од оног којим њихови родитељи говоре код куће. Веома често, српски је страни језик за децу рођену у чисто српским браковима. Школе српског језика представљају за њих једину везу са матицом. Међутим, за неговање те везе није довољан само ентузијазам њихових родитеља и појединих предавача, већ и одговарајући позитиван

однос матице, који често неоправдано изостаје. Осим тога, управо због те неповезаности са матицом, у настави се претежно користе застарели уџбеници и граматике.

Дакле, у земљи пријема постоји позитиван однос према српском као страном језику. Настава српског је започела на иницијативу самих Грка, и то у периоду када политичка клима у земљи није била повољна. Затим, на индивидуалном нивоу постоји позитиван однос према матерњем језику: исељеници се сами окупљају и траже помоћ матице. Са друге стране, матица показује слабо интересовање за неговање српског језика. Највероватније је да ће деца српских исељеника, која буду заинтересована да науче свој матерњи језик, плаћати курс српског као страног у неком од грчких центара за наставу страних језика.

**Gordana Blagojević**

## **Serbian Schools and Teaching of Serbian Language in Greece in the 20<sup>th</sup> Century**

|  |
|--|
| <i>Key words:</i> Serbian schools, teaching of Serbian language, Diaspora, Greece, ethnic identity |
|--|

The topic of this work is Serbian schools and the teaching of Serbian language in Greece in the 20<sup>th</sup> century. During the first half of the 20<sup>th</sup> century the existence of Serbian people in Turkey (later in Greece) was acknowledged through school and church. Thanks to the Serbian schools, Serbs as an *invisible* minority became a *visible* one. In the second half of the 20<sup>th</sup> century there is primarily a teaching of Serbian language as a foreign language. During this period, Serbian was accepted primarily by Greeks at courses and private classes. At the beginning of the nineties in the 20<sup>th</sup> century because of the war in the territory of Yugoslavia, a large number of refugees went to Greece. Teaching of Serbian as a native language was organized only ten years later (at the beginning of 21<sup>st</sup> century). In some places, the schools are located in consular sections and have the assistance of the country of origin (Thessalonica, Katerini) while in Hani (Crete) immigrants organized themselves without the assistance from the country of origin. By studying Serbian schools and the teaching of Serbian language, this work considers relation towards language as a symbol of ethnic identity – at the individual level, at the level of receiving country and at the level of country of origin.

## Александар Бошковић

Институт друштвених наука, Београд  
a.boskovic@gu.ac.za

# Клифорд Герц: једна каријера

Текст представља основне идеје недавно преминулог америчког антрополога Клифорда Герца, смештајући их у контекст његове богате и занимљиве каријере, утицаја под којима је био, као и неких реакција на његове ставове. Посебна пажња је посвећена појму културе, као кључном појму америчке антропологије двадесетог века.

*Кључне речи:* Клифорд Герц, интерпретативна антропологија, етнографија, култура - антрополошки приступи.

## Основни биографски подаци

Клифорд Герц, свакако најутицајнији светски антрополог у последњих пола века, умро је у понедељак, 30. октобра 2006. у Филаделфији (САД), услед компликација након операције срца. Његова каријера, утицаји под којима је био, као и утицај који је извршио на генерације антрополога, обележили су последње деценије двадесетог века.

Рођен у Сан Франциску (САД) 23. августа 1926, Герц је током Другог светског рата служио у америчкој морнарици као техничар (1943-1945), а после рата је искористио стипендију америчке владе (фамозни „GI Bill“),<sup>1</sup> па је 1950. дипломирао филозофију на Антиох колеџу у Охају. После једног разговора са Маргарет Мид, заједно са својом тадашњом супругом Хилдред, уписује постдипломске студије на Харварду. У оквиру Одељења за друштвене односе (Department of Social Relations) почиње да ради докторат из антропологије, а ментор му је била Кора Ди Боа. На Харварду је слушао предавања (и био под утицајем) бриљантних стручњака, какви су били Клајд

---

<sup>1</sup> Ради се о законском пропису који је омогућио да сви амерички учесници рата могу да студирају бесплатно, или са врло повољним кредитима за које је гарантовала држава.

Клакхон, Талкот Парсонс и Гордон Олпорт. На терену је радио у месту Паре,<sup>2</sup> на централној Јави (Индонезија), а докторат из антропологије религије одбранио је у пролеће 1956. У деценијама које су уследиле, Герц је истраживао и на терену на Балију (Индонезија), као и у месту Сафру (Мароко), а рад на терену је за њега увек представљао нешто што му је „створило“ и „хранило душу“.<sup>3</sup>

После одбрањеног доктората, Герц је радио као асистент на Масачусетском институту за технологију и на Универзитету у Стенфорду, годину дана је предавао на Калифорнијском универзитету у Берклију (1958-1960), затим на Универзитету у Чикагу (1960-1970), а онда прелази на Институт за напредне студије у Принстону (иначе, институцију на коју су и пре њега долазили врхунски светски научници из различитих области, почевши од Алберта Ајнштајна), где остаје све до пензионисања, 2002. На овом Институту је 1973. био један од оснивача Школе за друштвене науке. Списак награда, почасних и гостујућих функција које је имао далеко превазилази, по свом обиму, оквиру једног кратког прегледа, али свакако треба поменути да је био гостујући професор Универзитета у Оксфорду (1978/79), гостујући предавач Универзитета у Принстону (1975-2000), члан Америчке академије наука и уметности, Америчке академије за науке, као и дописни члан Британске академије.

## Од религије до интерпретативне антропологије

Већ је Герцова прва књига, *Религија Јаве*<sup>4</sup>, указала на изванредан потенцијал, као и на изузетан књижевни стил. Овај стил ће касније толико нервирати неке од Герцових критичара, да су га оптуживали како своје аргументе намерно представља на начин да се људима допадне (или да их збуне и заслепе), без обзира на њихову суштину. *Религија Јаве* је, у ствари, прерађен и битно скраћен Герцов докторат, са нешто измењеним првим и закључним поглављима.

У овој бриљантној монографији Герц даје приказ три различите друштвене групације са централне Јаве (*abangan*, *santri* и *priajai*), као и начина на који представници ова три различита (а ипак испреpletана и међузависна) слоја друштва посматрају и креирају свет око себе. У врло општим цртама, *abangan* су традиционални земљорадници, који комбинују ислам са неким народним (Герц их назива анимистичким) обредима и ритуалима. С друге

---

<sup>2</sup> У стручној литератури познато и под псеудонимом Мођокуто.

<sup>3</sup> Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton 2000, 19.

<sup>4</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago 1960. Моје колеге које су специјалисти за Индонезију, попут Фелише Хјуз-Фриланд са Велшког универзитета у Лампетеру (Велика Британија) и Улафа Смедала са Универзитета у Бергену (Норвешка), рекле су ми септембра 2004. да ову књигу и даље сматрају врло добром и релевантном, те да је користе као обавезну лектуру у својим предавањима.

стране, *santri* су представници различитих трговачких кланова и они негују индонежански ислам у врло чистом облику. Коначно, трећи стратус друштва, *prija'i*, јесу представници наследне аристократије (или онога што је од ње остало након холандске колонијалне владавине), и они у својим ритуалима инсистирају на аспектима хиндуистичког наслеђа Јаве и Индонезије.

Наравно, постоји читав низ међусобних веза и антагонизама између ових структура становништва (који се огледају како у идеолошким разликама, тако и у конкретним стварима које припадници одређених групација/слојева замерају једни другима), али је битно напоменути то да се не ради о некаквим „идеалним типовима“, већ о изразима које користе сами Јаванци. Такође, динамика сложених односа између ових група доприноси и повећаној динамици развоја унутар самог друштва, као и комплексним релацијама које се тичу социо-економског развоја, како на микро нивоу (у градићу где је Герц боравио више од годину дана, од маја 1954. до септембра 1955.), тако и на плану будућег развоја читавог индонежанског друштва. Ово је био посебно занимљив период и зато што су индонежански интелектуалци видели у антрополозима људе који ће „спољном свету“ објаснити какви су заиста индонежанско друштво и култура, након векова колонијалне владавине.

Развој друштава (такозваних „нових држава“), као и развој различитих делова антропологије као науке, представљао је главни фокус Герцових истраживања за време деценије коју је провео на Универзитету у Чикагу. У Чикаго Герц стиже као део једног занимљивог експеримента – Комитета за проучавање нових нација. Одељење за антропологију је тих година у Чикагу било стециште неколико бриљантних млађих стручњака – осим Герца, ту су били и Дејвид Шнајдер и Маршал Салинс – и као такво је представљало изузетно плодно тло за испробавање нових идеја и тестирање теорија. Једна од њих је било и установљавање такозване „симболичке антропологије“ – подврсте дисциплине којом ни Герц ни његове колеге нису били задовољни. Међутим, још мање су били задовољни овим појмом.<sup>5</sup> Последица свих ових дебата биле су књиге, као и низ текстова објављиваних током шездесетих година. Ови текстови су га постепено обележили као „оснивача“ или родоначелника правца који је касније постао познат под називом *интерпретативна антропологија*.

## Тумачење култура

Књига *Тумачење култура* објављена је 1973.<sup>6</sup> и одмах је изазвала праву буру у стручној јавности. Наравно, сви текстови осим Увода већ су били објављени, али је, на пример, текст о борби петлова на Балију објављен

<sup>5</sup> О томе је Герц нпр. писао у једном од својих аутобиографских текстова; в. *Disciplines, Raritan* 14 (3), Winter 1995.

<sup>6</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.

само мало раније,<sup>7</sup> па још нису биле широко познате све импликације приступа за који се Герц залагао.

Герц је пошао од претпоставке немачког социолога Макса Вебера (1864-1920) да људска бића живе унутар мрежа значења које су она сама изаткала и које потом настављају да ткају. Карактеристика људских бића јесте да покушавају да схвате свет око себе и придају значења за себе и по себи.

„Концепт културе за који се залажем (...) је у суштини семиотички. Верујући, са Максом Вебером, да је човек животиња ухваћена у мреже значења које је сама исткала, сматрам да култура представља те мреже, а да према томе њена анализа није експериментална наука у потрази за законом, већ интерпретативна [наука] у потрази за значењем. Објашњење је оно што ме занима, разумевање друштвених израза који на површини изгледају енигматични.“<sup>8</sup>

У антропологији се ове мреже значења колективно називају *култура*, а њихово појединачно значење је ствар *симбола*. Према томе, антропологија је, између осталог, упоредно проучавање култура, анализа протока симбола. Наравно, културом се баве и друге научне дисциплине (као што су социологија, фолклор, итд.), али оно што антрополози раде, и што их одваја од свих ових других области истраживања, повезано је, пре свега, са *етнографијом*.

За Герца је етнографија специфичан начин „записивања“ одређене културе, које се спроводи кроз посебну врсту „густог“ [енглески: *thick*] писања. Зато је антрополошка анализа, пре свега, покушај „густог“ или „деталног описивања“ [енглески: *thick description*]. Иначе, овај термин је Герц позајмио од енглеског филозофа Гилберта Рајла,<sup>9</sup> који је покушавао да објасни разлику између „танког описивања“ [енгл. *thin description*], које се бави само појавним стварима, с једне стране, и описивања суштине, односно сржи онога што се догађа (кроз „густ опис“), с друге стране. Култура представља акумулирани тоталитет система симбола (као што су, између осталих, религија, идеологија, здрав разум, економија, спорт),<sup>10</sup> на основу којих људи разумеју себе саме и свет у коме се налазе. Такође, на основу ових система симбола, они себе представљају себи самима и другима.

---

<sup>7</sup> Deep Play, *Notes on the Balinese Cockfight*. Објављено у часопису Daedalus, 1971. Такође и у: Clifford Geertz (прир.), *Myth, Symbol and Culture*, New York 1972, 1-37.

<sup>8</sup> *The Interpretation of Cultures*, 5.

<sup>9</sup> Термин је Рајл употребио на предавању одржаном у Канади: Gilbert Ryle, *The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing?*, University Lectures, 18, University of Saskatchewan, Saskatoon, 1968, [http://lucy.ukc.ac.uk/CSACSA/Vol14/Papers/ryle\\_1.html](http://lucy.ukc.ac.uk/CSACSA/Vol14/Papers/ryle_1.html). Прештампано као 37. поглавље у: Gilbert Ryle, *Collected Papers*, Oxford 1971.

<sup>10</sup> Мада је о религији, идеологији и здравом разуму написао посебне текстове, јасно је да се појам „симболичког система“ може проширити и на друга подручја људског деловања.



Импликације оваквог теоријског приступа веома су значајне, јер како каже Герц:

„Посматрати симболичке димензије друштвене акције – уметност, религију, идеологију, науку, право, морал, здрав разум – не значи окретати главу од егзистенцијалних дилема живота за некакво емпиријско подручје де-емоционализованих облика; то значи заронити усред њих. Суштинска вокација интерпретативне антропологије није да нам пружи одговоре на наше најдубље недоумице, већ да нам учини доступним одговоре које су дали други (...) и да их тиме укључи у доступан запис онога што је човек већ рекао“.<sup>11</sup>

## Реакције и интерпретације

Књига *Тумачење култура* представља једну од прекретница у антропологији двадесетог века. Међутим, занимљиво је то да је првобитно признање добила не од антрополога него од социолога: добила је награду као књига године 1974. Америчког друштва за социологију. У методолошком смислу, књига је остала врло фокусирана на америчку културну антропологију и дебате које су се водиле унутар ње (још од Боаса и Кребера), али су и стручњаци изван ове традиције морали да се на неки начин одреде према њој. У деценијама које су следиле, Герц је слављен и оспораван, његова књига је постала део обавезне литературе за студенте готово свуда где се предавала антропологија, али је од неких колегиница и колега оптуживан за „постмодернизам“,<sup>12</sup> „спектакуларизацију антропологије“,<sup>13</sup> као и за пропусте у методологији, односно – због недовољно пажње посвећене „моћи“,<sup>14</sup> или због стављања превише акцента на „културу“.<sup>15</sup> Такође је постао (посебно за оне који не воле да читају „класичне“ антропологе) родоначелник „књижевног“ заокрета у савременој антропологији.

Понекад се чини и да је његовим критичарима сметало то што, у ствари, Герцов опус представља комбинацију различитих теоријских утицаја: херменеутичких (Рикерт, Дилтај, Рикер, Шуц), семантичких (Хусерл, Витгенштајн) и симболичких. Наравно, оваква комбинација је понекад заслужна и за извесну некохерентност и интерну недоследност, о чему је, на

<sup>11</sup> *The Interpretation of Cultures*, 30.

<sup>12</sup> Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, 1992; Regna Darnell, *Deux ou trois choses que je sais du postmodernisme. Le "moment experimental" dans l'anthropologie nord-américaine*, Gradhiva 17, 1995, 3-15.

<sup>13</sup> Jonathan Friedman, *Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology*, Telos 71, 1987, 161-171.

<sup>14</sup> Talal Asad, *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, Man (N.S.) 18, 1983, 237-259.

<sup>15</sup> Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge (MA), 1999.

пример, у више наврата писао Герцов бивши студент, Пол Рабиноу. Занимљив је и његов коментар „откривања“ Герца у историји и другим наукама с почетка осамдесетих:

„Постоји необично кашњење у кретању концепата преко дисциплинарних граница. Тренутак када историјска наука открива антропологију у [нерепрезентативном] лику Клифорда Герца је исти онај тренутак када Герца преиспитују у антропологији. Тако да сада и антрополози (...) откривају и бивају инспирисани да стварају нова дела инфузијом идеја из деконструктивистичке критике, баш пошто је она изгубила своју културну енергију у одељењима за књижевност, док Дерида открива политику.“<sup>16</sup>

Ове и друге критике могу се узети са мање или више озбиљности (о чему сам већ писао на другом месту<sup>17</sup>), али је неспорно то да су се антрополози (и не само они) у последњих четрдесетак година морали одредити наспрам Герца и његових теорија. Читав један правац у савременој антропологији, отелотворен око зборника текстова *Писање културе*, настао је великим делом баш као реакција на Герца и његове ставове.

Герцова наредна књига есеја, *Локално знање*,<sup>18</sup> само је учврстила ову репутацију, док је серија предавања о четворо врхунских антрополога, под називом *Дела и животи*<sup>19</sup> добила националну награду америчког удружења књижевних критичара. Током своје импресивне каријере, Герц је утицао и на историчаре, политикологе, филозофе који се баве друштвеним феноменима, на географе и екологе, а деценијама је био и далеко најцитиранији антрополог на свету. Иако је понекад изражавао приличну скепсу у вези са „научним методом“ антропологије, верујући да ми пре свега треба да „слушамо то што нам други говоре“, до краја живота је веровао у моћ антропологије да објасни савремене процесе у свету, ма колико сложени они били. Његово образовање, отвореност и еклектицизам представљали су важну полазну тачку за практична и теоријска истраживања, а разумевање процеса који одређују друштвени свет остало је у средишту Герцових истраживања, што се може видети и из следећег цитата:

---

<sup>16</sup> James Clifford и George Marcus (приредили), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley & Los Angeles 1986, 241-242.

<sup>17</sup> Aleksandar Bošković, *Clifford Geertz: Writing and Interpretation*, Sociologija XLIV (1), 2002, 41-55. Међу озбиљније критике Герцовог опуса свакако спадају оне од стране Џејмса Клифорда, Џорџа Маркуса и Пола Рабиноуа, а одличну и прилично беспошtedну (али сасвим заслужену!) критику добио је и од колега након текста недавно објављеног у часопису *Current Anthropology*; в. Clifford Geertz, *What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places*, *Current Anthropology* 45 (5), 2004, 577-593, посебно 585-591.

<sup>18</sup> Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.

<sup>19</sup> Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford 1988.

„Оно што нам треба (да тако кажем) нису савремене верзије старих дебата, номотетичких и идеографских, *erklären* и *verstehen*,<sup>20</sup> већ демонстрације, на једној или на другој страни, било ефикасне технологије за контролу општих праваца савременог друштвеног живота, или развој и калибрацију деликатнијих способности да нађемо свој правац између њих, без обзира у ком смеру морало да се иде. А када се о томе ради, прилично сам сигуран како шта је пожељније, тако и шта је вероватније да ће се догодити“.<sup>21</sup>

**Aleksandar Bošković**

## **Clifford Geertz: A Career**

*Key words:* Clifford Geertz, interpretive anthropology, ethnography, culture — anthropological accounts.

The paper presents some concepts of the recently deceased American anthropologist Clifford Geertz, putting them into the specific context of his rich and interesting career, influences that he had, as well as some reactions to his ideas. A particular attention is placed upon the concept of culture, as the key concept in the 20th century American anthropology.

---

<sup>20</sup> На немачком: *објашњење и разумевање*. Ово су кључни појмови који су до Герца дошли кроз Парсонсову интерпретацију Вебера. Потичу из немачке традиције „духовних наука“ деветнаестог века, пре свега од Дилтаја.

<sup>21</sup> Clifford Geertz, “*Local Knowledge*” and its Limits: Some obiter dicta, The Yale Journal of Criticism 5 (2), 1992, 134.



**Goran Štrkalj, Victoria E. Gibbon**

School of Anatomical Sciences  
University of the Witwatersrand  
goran.strkalj@wits.ac.za

**A.Tracey Wilkinson**

Division of Basic Medical Sciences/Anatomy  
Queen's University Belfast

## **Teaching Human Variation: Can Education Change Students' Attitudes Towards 'Race'?**

This paper examines the influence of education on students' attitudes towards the race concept. A questionnaire was distributed before and after a short teaching module on human variation. A significant shift in student position from undecided and racial towards non-racial was observed, thus confirming the importance of scientific education in shaping students' opinions.

**Key words:** race; education; attitudes; human variation

### **Introduction**

Different aspects of the race concept have been debated in biological anthropology for centuries.<sup>1</sup> Although the emphasis has frequently shifted, the major issues discussed were the number of races, their origin and equality. In the middle of the twentieth century, the debate took on a whole new dimension as the scientific validity of the concept itself was brought into question. A number of prominent anthropologists argued that there are numerous drawbacks to the concept and that it is useless in the study of human variation, as well as being burdened with negative so-

---

<sup>1</sup> G. W. Jr. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, New York, Free Press 1968; E. Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*, Cambridge, UK, Cambridge University Press 1992; J. Marks, *Human Biodiversity: Genes, Race, and History*, New York, Aldine de Gruyter 1995; M. H. Wolpoff and R. Caspari, *Race and Human Evolution: A Fatal Attraction*, New York, Simon and Schuster 1997; G. M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton, Princeton University Press 2002; C. L. Brace, *Race is a Four-Letter Word: The Genesis of the Concept*, Oxford, Oxford University Press 2005.

cial and political implications.<sup>2</sup> Opponents of this viewpoint contended that these problems originated from the typological approach upon which the classification was based.<sup>3</sup> Instead, they proposed a modification of the race concept in terms of populational thinking. This led to a lengthy debate which, in some aspects, remains unresolved to this day.<sup>4</sup>

A number of surveys have been carried out to determine the status of the race concept in certain groups of scientists. Among anthropologists, who have been investigated most closely, it has been established that there is little agreement on the subject, although in some countries the concept seems to be falling out of favour (e.g., USA), while in others it is deeply entrenched (e.g., China).<sup>5</sup> It has been argued in these studies that the reasons for this disagreement are many and diverse. They include theoretical, ideological and professional factors as well as the influence of chance.<sup>6</sup>

Previous research has suggested that the way scientists are educated has an influence on how human variation is perceived.<sup>7</sup> In the USA, Hart and Ashmore have recently shown significant changes in students' understanding of race before and after a course on human variation. It seemed worthwhile, therefore, to look at the influence of education on students' attitudes towards the race concept in South

---

<sup>2</sup> For example, F. B. Livingstone, *On the non-existence of human races*, *Current Anthropology*, 1962, 279-281; A. Montagu, *The Concept of Race*, New York, Free Press of Glencoe 1964.

<sup>3</sup> For a example, T. Dobzhansky, *Mankind Evolving*, New Haven, Yale University Press 1962; S. Garn, *Human Races*, 2<sup>nd</sup> ed, Springfield, C. C. Thomas 1962.

<sup>4</sup> For example, A. R. Templeton, *Human races: a genetic and evolutionary perspective*, *American Anthropologist*, 100 1998, 632-650; G. Štrkalj, *Form and race: terminological concepts for the study of human variation*, *Mankind Quarterly*, Vol 41, 2000a, 109-118; E. Mayr, *What Evolution is*, London, Weidenfeld and Nicolson 2002.

<sup>5</sup> M. Cartmill, *The status of the race concept in physical anthropology*, *American Anthropologist*, Vol 100, 1998, 651-660; A. Littlefield, L. Lieberman, L. T. Reynolds, *Redefining race: the potential demise of a concept in physical anthropology*, *Current Anthropology*, Vol 23, 1982, 641-655; L. Lieberman, B. W. Stevenson, L.T. Reynolds, *Race and anthropology: a core concept without consensus*, *Anthropology and Education Quarterly*, Vol 20, 1989, 67-73; K. A. Kaszycka & G. Štrkalj, *Anthropologists' attitudes towards the concept of race: the Polish sample*, *Current Anthropology*, Vol 43, 2002, 329-335; L. Lieberman, R. C. Kirk, A. Littlefield, *Perishing paradigm: race – 1931-1999*, *American Anthropologist*, Vol 105, 2003, 110-113; Q. Wang, G. Štrkalj, L. Sun, *The status of the race concept in Chinese biological anthropology*, *Anthropologie*, Vol 40, 2002, 95-98; Q. Wang, G. Štrkalj, L. Sun, *On the concept of race in Chinese biological anthropology: alive and well*, *Current Anthropology*, Vol 44, 2003, 403; L. Lieberman, A. J. M. Fuentes, K. A. Kaszycka, L. Yablonski, R. C. Kirk, G. Štrkalj, Q. Wang, L. Sun, *The race concept in five regions: variations without consensus*, *Collegium Antropologicum* Vol 28, 2004, 907-921.

<sup>6</sup> G. Štrkalj, *The status of the concept of race in contemporary biological anthropology: a review*, *Anthropologist*, Vol 9, 2007, 73-78.

<sup>7</sup> See, A. Littlefield, L. Lieberman, L. T. Reynolds, *op.cit.*; L. Lieberman & R. C. Kirk, *What should we teach about the concept of race?*, *Anthropology & Education Quarterly*, Vol 35, 2004, 137-145; D. Hart & P. Ashmore, *Changing students understanding of race*, *Anthropology News*, Vol 47 (7), 2006, 10-11.

Africa, a country that was officially racially segregated until 1994, and where the effects of this are still felt. One of the many consequences of the long period of apartheid is that racial classifications continue to be used in both the public and scientific domain. For example, recent studies have shown that racial taxonomy, often over-simplified, is still widely used in South African biomedical research.<sup>8</sup>

The importance of education in racial attitudes was demonstrated in South Africa as early as the 1930s.<sup>9</sup> A South African university therefore provides an ideal environment to investigate the role of education on students' attitudes towards the concept of race: how education relates to, and whether it may counteract, wider external influences.

## Materials and methods

Students who belonged to the University of the Witwatersrand (Wits), one of South Africa's leading tertiary institutions, were surveyed in two consecutive years. Both groups were in the second year of a Bachelor of Science degree. Their first year of study had included subjects such as physics, chemistry and mathematics, whereas subjects of the second year were channelled more towards their final specialisation, in this case one of the subdisciplines of biology (e.g., human biology, medical cell biology). Part of this curriculum included a year long course on human and comparative biology. Among other topics on this course, an introductory module on human variation lasting two weeks was taught. The module comprised an average of eight 45-minute lectures with one three-hour practical. It was based on chapters 3, 5 and 6 of John Relethford's *The Human Species: An Introduction to Biological Anthropology*,<sup>10</sup> and the recommendations of the American Anthropological Association.<sup>11</sup> Both sources (widely used in the USA and other parts of the world) advocate a non-racial stance. In the chapter on approaches to the study of human variation, for example, Relethford,<sup>12</sup> states: "The race concept has limited use in analyses of biological variation... [It] uses arbitrary classifications of predominantly continuous variation, ignores Mendel's work on independent assortment, does not account for differences in patterns of variation among different

---

<sup>8</sup> G. T. H. Ellison & T. de Wet, *The use of 'racial' categories in contemporary South African health research*, South African Medical Journal, Vol 87, 1997, 1671-1679; A. G. Morris, *Using racial terms in anatomical research*, Plexus, Vol 2, 2003, 9-12; G. Štrkalj, S. Ramsey, A. T. Wilkinson, *Anatomists' attitudes towards the concept of race*, South African Medical Journal, Vol 94, 2004, 90-91.

<sup>9</sup> I. D. MacCrone, *Race Attitudes in South Africa*, Johannesburg, Witwatersrand University Press 1937.

<sup>10</sup> J. H. Relethford, *The Human Species: An Introduction to Biological Anthropology*, 5<sup>th</sup> ed, New York, McGraw Hill 2003.

<sup>11</sup> L. Lieberman & P. C. Rice, *Races or Clines?* Revised edition, Arlington, American Anthropological Association 1997; L. Lieberman, "Race" 1997 and 2001: *A Race Odyssey*, Arlington, American Anthropological Association, 1997.

<sup>12</sup> H. Relethford, *op. cit.*

traits, and does not account for variation within groups... [It] is further limited because it offers no explanation of variation”.

The students were surveyed six weeks before the module on human variation and again six weeks after it had finished. In order to investigate students' attitudes towards the concept of race, a questionnaire was used. The questionnaires were distributed in practical sessions during other modules in the same course by researchers not involved in the teaching of the module. It was hoped that this approach would reduce the likelihood of students answering according to their perception of the expectations of the human variation lecturer. Not all students were present when the questionnaire was distributed. Participation was anonymous and voluntary. The questionnaire asked for one of three responses: 'yes', 'no' or 'cannot answer' to the question, "Do you agree with the following statement: 'There are biological races within the species *Homo sapiens*'?" This question, or a variation of it, has been used in previous studies.<sup>13</sup>

The questionnaire also asked for gender and age, and gave respondents the opportunity to comment on the topic.

The chi-squared test was used to establish whether significant differences existed among the responses.

## Results

One hundred and forty-one (88 female, 52 male, 1 unknown) responses were received before the human variation module and 135 (84 female, 51 male,) after it. The mean age of the students was 20 years. Before the module, 'yes', 'no' and 'cannot answer' responses were 77 (54.6%), 27 (19.2%) and 37 (26.2%) respectively; after the module, they were 54 (40%), 64 (47.4%) and 17 (12.6%) (Figure 1). The chi-squared test showed that there was a significant difference between the responses received before and after the module ( $p < 0.05$ ).

There was no significant difference in the responses from males and females in either of the two surveys. Only a few respondents used the opportunity to offer a comment.

## Discussion

It is obvious from these results that even a short module may influence the attitudes of students towards the concept of race. Before the course, the majority of students answered 'yes' or 'cannot answer'. The fact that there were many 'yes' (54.6%) and relatively few 'no' (19.2%) answers was possibly a result of being raised in a society where people have historically been divided along racial lines.

---

<sup>13</sup> L. Lieberman, B. W. Stevenson, L.T. Reynolds *op.cit.*; G. Štrkalj, *Still no consensus on race?* International Association of Human Biologists Newsletter, Vol 30, 2000b, 28-32; Kaszycka & Štrkalj, *op. cit.*; L. Lieberman, R. C. Kirk, A. Littlefield, *op. cit.*



Despite attending a traditionally liberal university,<sup>14</sup> the students are still today asked during registration to categorise themselves into one of the four ‘population groups’ used in the apartheid era – ‘Black’, ‘White’, ‘Coloured’, ‘Indian’ – albeit only for statistical purposes. The large number of ‘cannot answer’ responses before the module may indicate that the students were unwilling to commit themselves to answer due to a lack of knowledge of the subject. This interpretation was supported by a few respondents who made exactly this comment.

The most noticeable change after the module was a sharp increase in ‘no’ answers (from 19.2% to 47.4%). This, together with the fact that the ‘cannot answer’ group decreased in number, suggests that many of the original ‘cannot answer’ respondents moved into the ‘no’ group. (It is unlikely that they moved into the ‘yes’ group since this also decreased in number.) The increase in ‘no’ answers implies that many students had adopted the non-racial approach endorsed by the module textbook and lecturer. The decrease in ‘cannot answer’ responses after the module indicates that students obtained more information on human variation, which allowed them to commit to a positive or negative response. The ‘yes’ answers decreased in number, but not dramatically, which suggests that a short module of this nature was presumably not enough to change all the students’ opinions.

## Conclusion

As already noted, people’s racial attitudes, including those of scientists, are formed by a complicated network of influences. Although the social context has changed dramatically in the last decade in South Africa, racial thinking is still prevalent. Even in the new political climate, racial divisions are seen as necessary in the effort to counterbalance the injustices of the previous regime (affirmative action, for example). This study shows that even a minimal programme of education can dramatically change students’ attitudes towards the concept of race and can indeed counteract some external influences, even in a racially oriented society such as South Africa.

The process of education, therefore, seems to be a powerful tool in the acceptance of the non-racial paradigm.

## Acknowledgement

We dedicate this paper to Professor Leonard Lieberman who passed away earlier this year. We thank Len not just for his valuable comments on this paper but also for being a guide and inspiration in the study of human variation and the race concept.

---

<sup>14</sup> B. K. Murray, *Wits: The Open Years*, Johannesburg, Witwatersrand University Press 1997.

Горан Штркаљ, Викторија Е. Гибон, А. Трејси Вилкинсон

## Предавања о људској разноликости: може ли образовање променити став студената према схватању „расе“?

*Кључне речи:* раса, образовање, ставови, људска разноликост

Овај рад бави се утицајем образовања на ставове студената о концепту расе. Упитник је био подељен студентима пре и после кратког курса о људској разноликости. Приметили смо значајну промену: студенти који су били неопредељени или расистички оријентисани променили су своје ставове према расизму, чиме се потврђује значај научног образовања у формирању мишљења студената.

## Прикази

### Етнографија музике света

Иван Чоловић, Етно, приче о музици света на Интернету, XX век, Београд, 2006.

Крајем 2006. године пред читаоцима се нашла нова књига нашег колеге, еминентног етнолога Ивана Чоловића, посвећена описивању и анализи „музике света“ („world music“) на интернету. На први поглед, судећи само по наслову, могло би се претпоставити да се овом студијом Чоловић удаљио од својих вишегодишњих преокупација друштвеним и политичким животом симбола, да је одустао од аналитичког сецирања наративних дискурса о патриотизму, национализму и савременом фолклору. Међутим, озбиљније посвећивање садржају књиге увериће нас да аутор, још снажније и зрелије него раније, истражује и пише као критичар савремене културе и трендова савремености, што у његовом случају укључује и критичку рефлексију о актуелним, постмодерним начинима истраживања и писања етнографије. У духу онога чиме се истраживање бави и са фином иронијом својственом Чоловићевом стилу, можемо рећи да је аутор књигом „Етно“ начинио „повратак антрополошким коренима“ и започео „напајање на изворима антропологије“.

Мото првог дела књиге је мисао Бронислава Малиновског, родоначелника модерне антропологије, о смислу и природи етнографског теренског истраживања. Чоловић својом студијом свесно евоцира дух „Аргонаута“, најважнијег дела Малиновског и парадиг-

матичне антрополошке монографије, баш као што Малиновски користи мотив потраге за златним руном у свом етнографском опису дуготрајних кула похода. Чоловић то, по сопственом признању, чини да би у ери одушевљавања експерименталним етнографским писањем показао и даље опстајућу снагу „линеарног“ етнографског наратива, односно да би приказао да се грађа сабрана на интернету, по својој природи фрагментарна, може представити кроз кохерентно дескриптивно и аналитичко „приповедање“. Надахнут Малиновским, Чоловић и себе као трагача за музиком света по Интернету, назива *интернаут*ом.

Књига се састоји из два дела. Први део представља дневник истраживања током једноипогодишњег путовања по Интернету у потрази за главним ауторима, саставима, манифестацијама, ствараоцима и продуцентима музике света на различитим деловима планете. Чоловић „крстари“ просторима *Етноленда*, од Балкана преко Централне Азије, Северне Европе и *Келтије*, Бенгала, Тибета и Белорусије, преко Африке до затварања круга на Балкану, односно централној и источној Европи. У овом делу, који можемо назвати и етнографијом прича о музици света на интернету, аутор нам представља најпопуларније уметнике, инструменте, музичке облике „world music“, посвећујући нарочиту пажњу неочекиваним комбинацијама, укрштањима и прожимањима различитих музичких традиција, жанрова и стилова. Међу бројним ауторима приказаним или поменутих у књизи (индекс имена

реферира на више од 300 извођача) налазе се, поред домаћих Биљане Крстић и „Бистрика“, браће Теофиловић, Боре Дугића и других, Сајан Бапа (Монголија), Мари Боине (боркиња за права Самија), бретонски уметници на харфи, тувански грлени певачи, Бенгалац Пурна дас Баул, угандски музичар Џефри Оријема, Сенегалац Јусу Н' Дур, мађарска етно-дива Марта Шебешћен, али и Питер Гебријел. Путовање Чоловић завршава „повратком кући“, на Балкан и у Србију. Овде, у завршници теренског истраживања, бави се описом света етно-фестивала, закључно са незаобилазном Гучом.

У другом делу књиге аутор износи резултате истраживања и у виду проблема поставља и разматра најважнија питања са којима се као истраживач сусрео током теренског истраживања и касније анализе добијене грађе. Најважнији налаз истраживања јесте да је „музика света“ народна музика коју ствара и слуша елита. Намењена је конзументима који уз музику желе да добију и конзумирају и неки „виши смисао“. Тај „виши смисао“ састоји се, како Чоловић документује бројним примерима, у припадности етно-националној заједници и задовољству које се извлачи из те припадности. Упркос *жаргону аутентичности*, којим се музичари обилато служе, анализа настајања и извођења „музике света“ указује да је реч о савременој, вештачкој творевини, која се представља као природна и која наративним средствима, опричавањем, себи накнадно придаје својства аутентичности и аутохтоности. Чоловић издваја два основна регистра преовлађујућих наратива о музици света: један који велича идентитет, баштину и корене и други који слави укрштања, мешовите жанрове и универзалност језика музике (128). Ова два доминантна регистра омогућавају да се налази

Чоловићевих истраживања повежу са два значајна корпуса идеја присутних у савременим теоријама у друштвеним наукама: са теоријом о изумљавању традиције (што неће бити дискутовано у овом приказу) и са новијим преиспитивањима концепта културе.

У оба регистра приповедања о музици света употребљава се у основи идентичан концепт културе – као заокружене, ограничене, изнутра хомогене целине, која изражава суштинску посебност одређене етнички дефинисане групе. Овај концепт културе сасвим пристаје уз задатак који етно музици дају уметници када је компонују и изводе за домаћу публику. Тада етно музика постаје средство за репродукцију ове затворене етнонационалне заједнице, начин њеног уписивања у природу, кроз успостављање веза са прецима и повратак себи. Чини се да ће овај концепт са више проблема функционисати у другом наративном регистру, иначе врло заступљеном, о комбинацијама, музичким укрштањима, хибридности. Чоловић, међутим, показује да је музичка хибридность, односно укрштање етномузика, могућа само до оне границе до које није угрожен посебан национални идентитет музике, па и културе. Другим речима, укрштања које нуди „музика света“, као и идеологија мулти-културализма на којој се она заснива и на коју се позива, могућа су једино уколико се културе које ступају у креативни дијалог дефинишу и доживљавају као есенцијално аутентичне, као оне које имају „душу“ и „корене“. Ово је кључна противуречност коју „world music“ открива и која се односи не само на могућности и на границе музичких укрштања, већ пре свега на могућности и границе укрштања култура. Тако се претпостављени велики наратив о музичком есепранту, насталом слободним укрштањем

и богаћењем музика света, извргава у сазнање да се музика користи у сврху промоције радикалног културализма, који наново есенцијализује идеју културе, а затим је у политички коректном дискурсу употребљава да би оправдало идеје врло сличне некадашњим идејама расизма и идејама о амалгаму тла и културе. Данас се те идеје јављају у облику десничарских оправдања политике према мањинама и странцима или као спрега идеја о етно-еко пројектима у туристичком маркетингу. Аутор упозорава на овакве опасне последице радикалног културализма.

Најснажнији аналитички део Чоловићеве студије „Етно“ представља последње поглавље, насловљено као „Тамнице дугог певања“, са јасном асоцијацијом на традиционални концепт културе са којим се повезују доминантни наративи о музици света, на свим испитиваним дестинацијама. Овде се Чоловић *интернаут* преображава у познатог Чоловића ангажованог критичара културе: тема закључног поглавља јесу политизација концепта културе и његове савремене употребе у различитим политичким пројектима. Једно од најраширенијих схватања културе у традиционалном смислу јесте идеја о култури као суштини етничког идентитета. Да би се супроставио тренду употребе културе као аргумента (и оправдања) за етничке конфликте, UNESCO је 2001. године донео „Документ о уважавању разноликости култура“ као средству борбе против културног фундаментализма. Међутим, каже Чоловић, позивајући се на мишљене Верене Столке, није посвећено довољно пажње чињеници да су културни фундаменталисти, националисти, и други припадници екстремне деснице (у књизи изнет пример Француске) одлично овладали реторичким стратегијама које су испрва биле намењене борби против

њих. На пример, каже Столке, идеје које заговара културни фундаментализам врло су блиске расизму али, за разлику од расизма, он се користи управо савременом реториком, баш оном коју UNESCO промовише у борби против њега. Културни фундаменталисти не спомињу више идеје о вишим и нижим културама, већ спроводе оно што Столке назива „просторном сегрегацијом“ и бране право сваке културе да сачува свој (издвојени) идентитет (311). Чоловић на примеру Француске показује еволуцију политичке реторике екстремне деснице. Та реторика овладала је умећем да неприхватљиве идеје (расизам, сексизам) испољава у прихватљивој, политички коректној форми, изражавајући их кроз прихватљив језик разлике и културе, а све чешће и кроз дискурс људских права. Паралеле са актуелним друштвеним и политичким контекстом у Србији, где и изразито конзервативне организације бране сопствене позиције позивајући се на либерални дискурс људских права, неизбежно се намећу читаоцу. Чоловићева анализа концепта културе на коме почива етно-соунд систем показује да је реч о специфичној идеји културе и културне различитости (у основи есенцијализованих), чији заточеници постају сви актери. Због тога чак ни критичари културног релативизма не могу да се, тврди Чоловић, ослободе есенцијалистичке идеје о култури. И њихова размишљања и критичке анализе садрже неку врсту „структуралне“ или „доктринарне“ нужности, која има за последицу да није могуће критиковати есенцијалистички модел културе а да се не прошверцује неки есенцијалистички концепт, на пример, као код Амина Малуфа, „душа културе“.

Аутор на крају поставља питање да ли је могуће извести „бекство из тамница културе“, из тамница дугог

културног трајања, и које би биле последице ове могућности (316). За такав подухват би била нужна радикална реконцептуализација културе, која ће културе видети не као затворене целине које се саморепродукују, већ као творевине „шупљикаве, неравних рубова, неодређене, битно недоследне, никад посве истовјетне самима себи, (чије се) границе непрестано преображавају у обзоре“ (Иглтон). Поента оваквог схватања културе јесте да се Други не може упознати из културе којој се припада, већ тек искорачењем из те културе, јер само човек који не пристаје да се сведе на контекст своје културе ствара простор да упозна Другог. Тако се јавља могућност успостављања новог великог хуманистичког наратива о разумевању међу људима. Само што услов за то не представља ни самерљивост култура ни њихова претпостављена хибридна, већ несавршеност култура, њихова порозност и недовршеност коју, како Чоловић каже, осећамо као нашу заједничку судбину. На овај начин се истраживање које је започето као евокација традиционалне антрополошке парадигме истраживања и писања, завршава позивом на даље преиспитивање кључног концепта за антропологију, концепта културе, а нарочито на испитивања његове употребе и политизације у касном модерном свету.

Овом књигом, као уосталом и својим ранијим ауторским прилозима, Чоловић ће вероватно изазвати незадовољство неких етаблираних структура: традиционално оријентисаних фолклориста и етномузиколога који његов приступ виде као „недовољно научан“, као и позитивистички оријентисаних етнолога и антрополога за чији укус он углавном није у довољној мери „објективан“, па чак ни у довољној мери „антрополог“. „Денунцирање“

идеолошке основе „world music“, која и у Србији ужива велику популарност и сматра се једним од најбољих амбасадора културе, тешко да ће пријати и широкој јавности, уколико књига уопште доспе до ње. Упркос томе, „Етно“ представља најзрелије Чоловићево дело, у коме се он највише до сада приближио савременим антрополошким преокупацијама и дебатама око употребе културе. Одлично написана, ова књига се препоручује читаоцима и препознатљивим стилом аутора, за који је својствена дискретна прожетост текста духовитим и ироничним опаскама. Иако из необјашњивих разлога није изазвала адекватну пажњу и пријем у домаћој етнолошко-антрополошкој научној заједници, Чоловићева студија представљаће незаобилазно штиво за све које занимају проблеми савремености, политика културе или веза музике и идентитета. Управо због своје актуелности и релевантности, као и способности да комуницира преко граница култура и друштава, ова књига надилази оквире србијанске академске средине, због чега се већ сада преводи на неколико европских језика.

Илдико Ердеи

### Светски конгрес

#### *20<sup>th</sup> World Congress on Dance Research “Promotion of diversity”*

25-29. октобар 2006. године, Атина  
(Грчка)

Двадесети Светски конгрес посвећен истраживању плеса, под називом *20<sup>th</sup> World Congress on Dance Research “Promotion of diversity”*, одржан је 25-29. октобра 2006. године у Атини (Грчка) у организацији IOFA Грчке, „Dora Stratou“ Dance Theater, и међународног плесног савета (International Dance Council – CID), UNESCO. Глав-

ни организатор је др Алкис Рафтис, председник CID-a.

Међународни плесни савет (CID) је званична организација која покрива све облике плеса у свим земљама света. То је непрофитабилна интернационална невладина организација основана 1973. године под покровитељством UNESCO са седиштем у Паризу. CID третира све врсте плеса једнако, не дајући предност ни једном, истичући универзални карактер плеса као облика уметности, средства образовања и као предмет проучавања. *International Organization of Folk Art (IOFA)* представља међународну организацију за народну уметност. „Dora Stratou“ Dance Theater је живи музеј грчких народних игара. Ова непрофитабилна институција основана је 1953. године под окриљем Министарства културе и Националне туристичке организације Републике Грчке. У оквиру ове институције спровде се курсеви грчких народних игара и инструмената. Осим тога, постоје научно-истраживачки пројекти из области етнографије и историје плеса.

Рад конгреса одвијао се у четири секције које су подразумевале саопштења научника-истраживача, демонстрације разних врста плесова уз стручно објашњење, часове плеса, представе. Осим тога, постојала је пројекција видео-материјала као и продајна изложба ношњи и другог материјала везаног за игру (видео и аудио издања, монографије о плесу, плакати, слике и сл.). Зборник радова са конгреса је доступан у DVD формату. Сви подаци о скупу постоје на сајту: [www.cid-unesco.org](http://www.cid-unesco.org)

У оквиру електронског издања дата је целокупна библиографија претходних конгреса, што је од користи за све који се баве проучавањем плеса. Наравно, квалитет свих саопштења

није исти. Неки су временом изгубили на вредности, други су, пак, у своје време били непримећени и тек сада се види њихов допринос.

Осим учешћа народних ансамбала из разних делова Грчке, били су заступљени најразноврснији облици плеса са свих континената: класични индијски плес, балет, барокни плес, оријентални трбушни плес, бали плес итд.

Светски конгрес за истраживање плеса организује се двадесет узастопних година, у различитим градовима широм Грчке и Кипра. Током протеклих двадесет година на Светском конгресу узело је учешће око 6000 учесника из разних земаља са свих континената. Преко 2000 људи приказало је резултате својих истраживања, перформансе и изложбе везане за игру.

Гордана Благојевић

### **Радост Иванова, Култура наше свакодневице**

Фабер, Велико Трново, Бугарска, 2006.  
Обим: 188 страна.

У овој књизи се налази 11 студија о Бугарској у време транзиције од деведесетих година XX века на овамо, односно, како ауторка каже – о путу Бугарске од социјализма ка Европи. Књига је подељена на два дела. Први, „Наслеђе блиске прошлости“, чине три студије:

У првој студији „Дим од огњишта баштине до... стана у бетонској згради“ ауторка показује како наслеђе социјалистичке прошлости у виду једнообразно изграђених станова у бетонским зградама утиче на свакодневни живот становника Бугарске. Настали ради решења јаке стамбене кризе, станови су прилагођавани потребама сво-

јих житеља. Са мењањем тих потреба, услед повлачења социјализма као доминантне идеологије, и станови постају другачији, при чему се могу уочити две тенденције: ону која простор организује у складу са поимањем функционалности и естетике оптималног станишта карактеристичног за прошла времена (од сеоских станишта до салонских станова из предсоцијалистичког периода) и другу која покушава да се одвоји од прошлости и која води једнообразности (коришћење јефтиних материјала у индустријском типски дизајнираном намештају).

Споменици посвећени истакнутим личностима и догађајима као симболи идеологије бугарског социјализма, у периоду транзиције почели су да служе и као место за исказивање другачијег мишљења. Управо то представља фокус студије „Социјалистички споменици и њихова судбина у постсоцијалистичком периоду“. Графитирање и уништавање тих споменика представљају начин преиспитивања до тада високо цењених идеја. Анонимност и кландестиност графитера и рушитеља су у супротности са званичним признањима аутора, свечаним откривањима споменика и организованим посетама државних функционера и становништва у периоду социјализма.

Ауторка у студији „Радим за домовину. Омладинске радне бригаде – школа за комунистичко васпитање“ даје историјат омладинских радних бригада после другог светског рата, описује како је изгледао радни дан, уобичајени састав радне бригаде и важеће социјалне односе унутар ње. Иванова закључује да је због „изградње социјализма“ дошло до свођења интелигенције на положај радничке класе, што је, уз помоћ контроле места и времена комуникације као и суженог избора дозвољених тема, владајућој структури помагало да учврсти и

репродукује своју идеологију. Та смањена улога интелигенције у друштвеном животу Бугарске осећа се и данас.

Други део књиге носи назив „На путу ка Европи“. Ова секција почиње радом „Дуг и кривудава пут ка Европи“ у коме је описана дијалектика представа о Европи, „Истоку“, „Западу“, Балкану, Словенима, кроз анализу реклама, неких обичаја (свадба, 14. фебруар и др.), појаве цара Симеона II у бугарском јавном дискурсу, као и историјских извора. Осим узимања оних тачака из историје које су важне за производњу и репродукцију митова, ауторка упућује на то да је за егзистенцију тих разнородних представа неопходно њихово доживљавање као интринсично домаћих, бугарских. Зато се о транзицији не може говорити само као о негацији социјализма, већ као о комплексној конструкцији.

Следећи рад – „Царево ново одело. Људи монархије – од фантастичних приказа до реалности“ је нека врста спецификације претходног. У њему Иванова пореди фолклорне текстове о владарима и принцезама, и кроз анализу дискурса везаних за британску принцезу Дајану и бугарског „цара“ Симеона II, показује прилагођавање тема и симбола фолклора савременим потребама становништва и потребама оних који те дискурсе пласирају. Тако један цар постаје премијер републике, што је парадокс, или једна принцеза напушта свог принца, што је у бајкама готово незамисливо, али и у таквом директном сукобу представа са реалношћу задржавају се извесни романтични елементи идеја о беспрекорности монарха.

Сличности и међусобно допуњавање народног хришћанства и народног социјализма, као и утицаји религијских слобода и појачане комуникације са страним религијско-идеолошким сис-



темима у време транзиције су тема рада „Бугарске празнично-обредне традиције у ери глобализације“. Резултат тог процеса је нови обредно-религијски календар, са новим празницима, новим ритуалним објектима, другачијим стилом театрализације итд. Иако ти елементи религијске праксе имају различито порекло и у систем улазе у различито време, доживљавају се као интегрисана, бесконфликтна целина.

Постављање фолклорних дела на сцену у градовима тема је студије „Фолклор и сцена“. Да би испунио нове функције, фолклор мора да претрпи промене. Самим тим добија и нова значења и интпретације. Појављују се турбофолк или попфолк, али и тзв. етно-музика. Ауторка поставља питање да ли се поред свих тих промена може говорити о „аутентичном“, „чистом“, „непатвореном“ фолклору, или присуствујемо „измишљању традиције“. Зато савремена фолклористика треба да посебну пажњу поклања контексту извођења и општим друштвеним кретањима.

Да ли се на чалгу (новокомпонована музика у Бугарској) због прецизног одређења времена (увече, после посла) и простора (кафана, ресторани) може гледати кроз призму обреда, и то обреда бугарске свакодневне културе, једно је од питања постављених у раду „Чалга као култура транзиције“. Настала у залеђу социјалистичког режима, ослобођена конвенција, чалга наставља да живи мењајући се у складу са новим трендовима у музици. Од неке врсте израза политичког неслагања („ниска“ насупрот „високој“ култури, кич насупрот уметности), чалга постаје „main stream“ и, како ауторка каже, из социјализма са Бугарима улази у Европу.

На бугарску културу свакодневице утицала је и српска, још од периода

социјализма. О везама српског турбофолка и чалге, српским јелима, вицеви-ма који круже по територијама обе земље, Иванова пише у студији „Српски утицаји на бугарску свакодневну културу“. Између поимања „нашег“ и „туђег“, можда се може говорити о представама о неком новом балканском идентитету, који себи не задаје високе циљеве и не захтева дубоко преиспитивање. Кроз мале, неприметне варијанте Бугари „наново откривају“ своје суседе – Србе – и себи их представљају као своје и блиске.

Реалистични шоу „Big brother“ последњих година доживљава процват. Омиљен и критикован, не губи на популарности. Иванова у студији „Big brother' као игра свакодневице“ говори о типовима драматизације, естетизације и емоција који га карактеришу, о томе како је једна изворно холандска емисија, ширећи се по свету, дошла и у Бугарску. Каква је улога представа о Великом брату из бугарске традиционалне културе, каква је веза између непотпуне изрежираности емисије и бугарског радног колектива, патријархалности и модерности, елемената античке драме присутних у емисији и конкретне реализације, само су нека од постављених питања. Емисија „Big brother“ одсликава недоумице бугарског друштва у транзицији.

Отварање граница довело је до јаке емиграције из Бугарске у правцу земаља са развијеним капиталистичким системом. Иванова у раду „Бугарска 'света' места у Њујорку“ пореди ресторан-дискотеку „Механата“ са бугарском православном црквом у Њујорку, посматрајући их као посреднике између познатог (бугарског) и туђег (америчког). Док одлазак у цркву евоцира најчешће само припадност православљу, „Механата“ својом непосредношћу и профаношћу успева да у себи сажме позитивне елементе и

„нас“ и „њих“ и тако олакша адаптацију миграната новој средини.

Радост Иванова у овој књизи указује на комплексност транзиције у Бугарској. Смена два социо-политичка система утиче на свакодневну културу становништва, при чему на делу није једноставна замена, већ се у разноликим процесима сажимања и хибридизације, конструише квалитативно нова

реалност на старим основама. Балансирање између традиционалног и новог, „Балкана“ и „Европе“, доводи до другачијих перцепција старих обичаја, прихватања и преобликовања нових, преиспитивања прошлости и сталног прилагођавања тренутним друштвеним кретањима.

Марта Стојић

## Упутство ауторима

Гласник Етнографског института САНУ, познат широј научној и стручној јавности као једина етнологска публикација међународног ранга у Србији (R 52), већ више од пола века објављује резултати истраживања етнологских и антрополошких, као и сродних наука.

У Гласнику се објављују следеће категорије чланака: оригинални научни радови, прегледни чланци, научне критике, полемике, прикази, хронике и библиографије. Политика редакције Гласника је да публикује само радове који се први пут објављују, и то на српском или на неком од светских језика.

Гласило Етнографског института настоји да објављује радове који прате светске научне токове у матодолошком и тематском погледу. Наш перманентни циљ је што бољи и квалитетнији часопис, као и учешће еминентних аутора, како из земље тако и из иностранства.

Најљубазније Вас позивамо да као угледни аутор/сарадник пошаљете свој прилог (чланак, осврт, приказ, критику и сл.) до 01. априла сваке наредне године.

У уверењу да ћете се одазвати нашем позиву упућујемо Вам изразе нашег поштовања и жеље да заједно оснажимо Гласник ЕИ САНУ.

Срдачни поздрави

Редакција ЕИ САНУ

Рукописи за објављивање у издањима Етнографског института САНУ предају се у следећем облику и року који одреди редакција.

Издања Етнографског института штампају се ћиричним писмом.

У Гласнику Етнографског института објављују се радови обима до једног ауторског табака (30.000 знакова) – укључујући напомене и друге прилоге.

### **Поред основног текста рукопис обавезно садржи:**

- Име и презиме аутора, назив те установе, адресу
- Апстракт обима до 100 речи, кључне речи (до десет) и резиме обима до десет посто дужине рукописа.
- Резиме се преводи на енглески језик. Уколико је текст на страном језику, резиме мора бити најмање обима једне стране и објављује се на српском језику.

- Рукопис се предаје одштампан на папиру (два примерка) и на дискети као Word документ. – Користи се фонт *Times New Roman* ћирилица, са напоменама испод текста. Уз рукопис се предају сви потребни прилози (илустративни прилози, табеле.. ). Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- Уколико аутор има потребе да користи старогрчко или старословенско писмо обавезно треба да достави и фонтове које је користио или да употреби команду *Save as/ Tools /Save Options/Embed True type fonts*. Уколико аутор користи старије верзије Word-а од XP, није дозвољено коришћење команде *Insert Symbol*.
- Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији од 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у облику .tif, .pdf или .jpg. Уколико аутор доставља графички материјал на папиру, мора водити рачуна о његовом квалитету (избежавати неквалитетне фотокопије).

*Прилози се не враћају аутору.*

Напомене (фусноте) се уређују на следећи начин:

Напомена треба да садржи све податке о аутору, назив рада, публикацији у којој је рад објављен, издавачу, месту и години издавања, те броју страница на које се односи, без икаквог скраћивања код првог навођења. Када се аутор помиње први пут наводи се његово пуно име и презиме, а касније само иницијал имена и презиме. Исти принцип је и код навођења часописа или публикације у којој је рад објављен. Први пут се наводе потпуни подаци са односном скраћеницом у загради. У следећим навођењима доноси се само скраћеница.

Напомене испод текста:

аутор – први пут: Мирјана Прошић-Дворнић – следећи пут: М. Прошић-Дворнић

часопис – први пут: Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) XI. – следећи пут: ГЕИ САНУ XI,

Курзивом се обележава назив рада.

<sup>1</sup>M. Vodopija, *Maturiranje kao rittes de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; M. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978; ista, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja*, Etnološki pregled 18, Beograd 1983; И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног*

*ритуала*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII, Пријепоље 1979; *isti*, *Semiologija rituala*, Prosveta – XX vek, Beograd 1985, 115-142.

Као скраћенице користи се:

н. д., = наведено дело – Исто = када су подаци идеитични претходиој напмени – иста, исти = када се ради о аутору из иретходне напомене – Уп. – упореди – в. = види

Када се поново наводи дело доноси се само име аутора и назив дела

први пут: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978.

други пут: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*

или само: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir ...*

## General Guidelines for Submissions

In the past 50 years, the Bulletin of the Institute of Ethnography, SANU has published results from ethnology and anthropology and other related sciences. It aims to be a transnational journal and to encompass all scholarship on human cultures and therefore makes a strong commitment to a comprehensive view of anthropology and ethnology and provides a forum for active scholarly critique as a major means by which to achieve this view. It is distributed in more than 70 countries worldwide, and it is the only journal of this kind in the area.

The Bulletin of IE SANU builds a comprehensive ethnology and anthropology by publishing analytic, theoretical, or synthetic articles that communicate to the ethnologists and anthropologists and to scholars in related disciplines. Scholarships (previously unpublished) in several formats are published: original scientific articles, reports, critical comments, book reviews, bibliographies and other anthropological news items. Publications could be in Serbian, English or other world languages. The Bulletin makes a commitment to publish articles contributing to current trends in ethnology/anthropology and related disciplines.

You are kindly invited to submit your article for our journal by April 1<sup>st</sup> every following year.

Sincerely,

Editorial Board of the  
Bulletin of the Institute of Ethnography, SANU

Contributions submitted for review should take the following format:

- length up to 30.000 characters;
- name, institutional affiliation and address of the author;
- abstract of 100 words, key words (up to 10) and summary approximately 10% of the manuscript's length;
- summaries are translated to English language; if the manuscript is written in a foreign language, it must be accompanied by a summary up to 1 page in Serbian language;
- 2 hard copies of the manuscript, and an electronic version (in Word doc);
- Times New Roman, 12pt, in Cyrillic, notes in the text, accompanied by tables, marked illustrations etc.
- If Ancient Greek or Ancient Slavic are used, submit also fonts used or use the command *Save as/ Tools /Save Options/Embed True type fonts*. The command *Insert Symbol* is not to be used with older version of Word XP;

- Graphic contributions to be submitted in an electronic form, for drawing *Line art* resolution of 600 dpi, and photographs in resolution of 300 dpi. A graphic contribution in word doc must be accompanied by .tif, .pdf или .jpg. *Avoid low quality photocopies.*

*Submitted material is not returned to the authors.*

## References and footnotes:

all data on the authors, title of papers, publication, publisher, year, page numbers. First time mentioned: full name and data, later initials of first and last name. The same valid for journals.

The form for notes and references:

author – first time: Мирјана Прошић-Дворнић – next time: М. Прошић-Дворнић

journal – first time: Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) XI. – next time: ГЕИ САНУ XI,

Italics for the paper title:.

<sup>1</sup>М. Vodopija, *Maturiranje kao rites de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978; ista, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja*, Etnološki pregled 18, Beograd 1983; И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII, Пријепоље 1979); isti, *Semiologija rituala*, Prosveta – XX vek, Beograd 1985, 115-142.

## Abbreviations

н. д., = op cit – same = when the data are the same as in the previous note– same = when the authors are the same as in the previous note – compare. -. = see

For repetitious references: the name of the authors and titleКада

First time: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978.

Second time: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*

or: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir ...*